This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

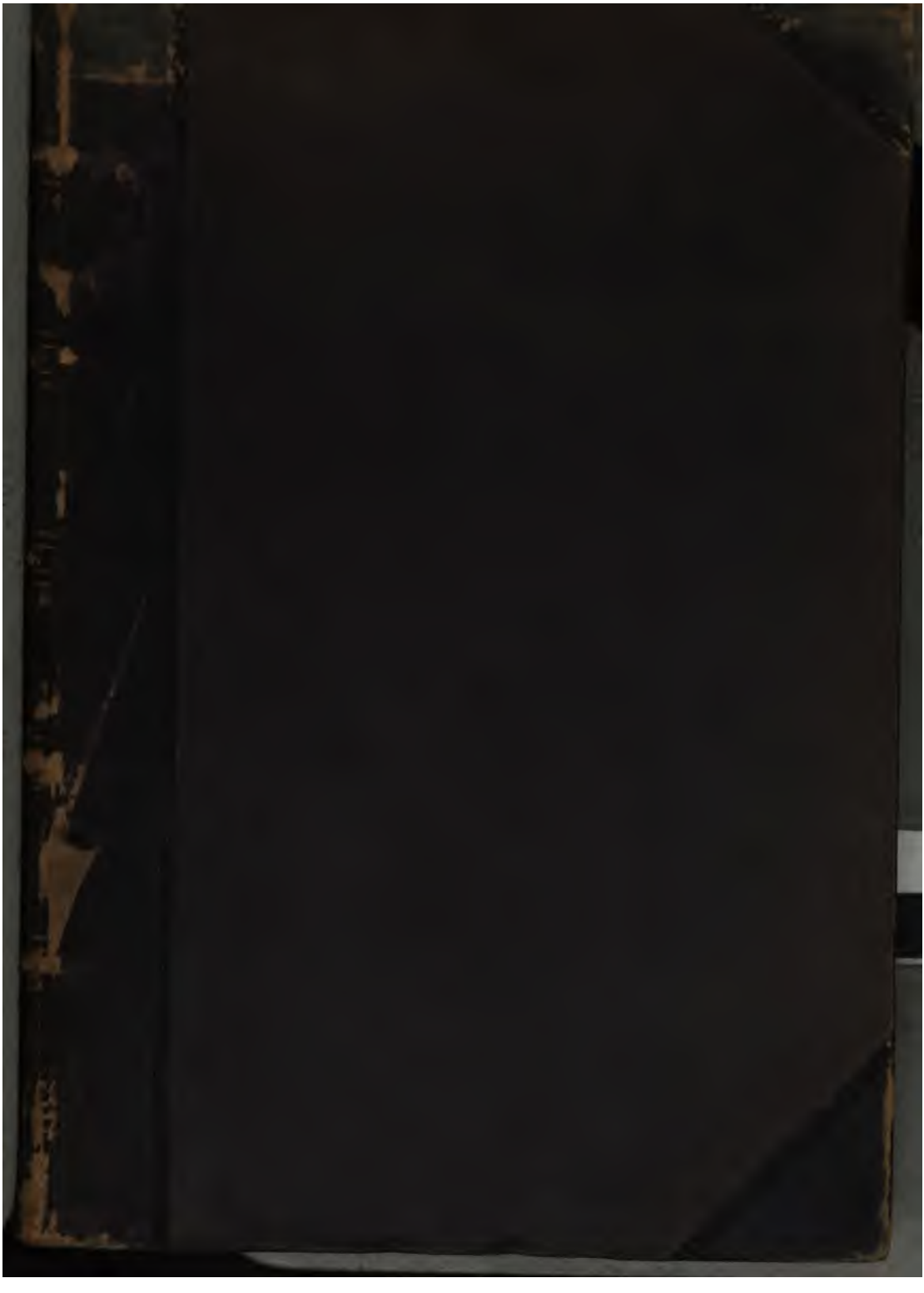
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



600090313M

Der

Knecht Jehova's

im Deuterojeſaia.

Eine exegetiſch-kritiſche Studie

von

Victor Friedrich Oehler,
Pfarrer.

38

Stuttgart.
Druck und Verlag der Chr. Belſer'ſchen Verlagshandlung.
1865.

101. f. 19.

Da durch die vielen Citate und den fortgehenden Kampf mit ſchiefen Anſichten der Faden der Unterſuchung ſich öfters ziemlich gelockert hat, ſo lag es nahe, die Abhandlung in zwei Theile abzutheilen, in einen exegetiſchen und einen kritiſchen.

Erpfingen bei Reutlingen, den 20. Oktober 1864.

Der Verfaſſer.

I.

Exegetiſcher Theil.

BIBLIOTHECA · BODLEIANA

Vorwort.

Vorliegende Schrift ist schon seit dem Jahre 1858 im Manuscripte fertig. Der Unterzeichnete unterzog sich damals der Ausarbeitung des von der Generalsuperintendentur Reutlingen den untergeordneten Diöcesen aufgegebenen Thema's „der Knecht Jehova's". Die Schrift hat sich zur Aufgabe gemacht, alles Wichtige, was über dieses wichtigste Stück des Alten Testaments geschrieben worden ist, zu berücksichtigen. Bei der großen Differenz der Ansichten erscheint, hoffe ich, auch ein geringer Beitrag zur Lösung der Frage berechtigt.

Meine Ansicht über dieses Theologumenon hat sich in Folge dessen, was in der neuesten Zeit darüber erschienen ist, nicht geändert. Ich habe jedoch nicht versäumt, die neuesten Ansichten in den Kreis der Erörterung hereinzuziehen.

Da durch die vielen Citate und den fortgehenden Kampf mit ſchiefen Anſichten der Faden der Unterſuchung ſich öfters ziemlich gelockert hat, ſo lag es nahe, die Abhandlung in zwei Theile abzutheilen, in einen exegetiſchen und einen kritiſchen.

Erpfingen bei Reutlingen, den 20. Oktober 1864.

Der Verfaſſer.

I.

Exegetiſcher Theil.

Indem ich es unternehme, zur Lösung der Frage über den Knecht Jehova's im zweiten Theile des Jesaia einen Beitrag zu geben, schicke ich nur einige allgemeine Sätze über die Prophetie und ihre Auffassung voraus.

Die allgemeine Form, die Gründung und Entwicklung des israelitischen Volkslebens ist die Theokratie, d. h. in Israel soll der geoffenbarte göttliche Wille ausschließlich die alle Verhältnisse beherrschende Macht sein, der leitende Geist, die lebendige Norm, die durch alle wechselnden Formen der Entfaltung als der rothe Faden sich hindurchzieht. Das charakteristische Gepräge, welches dieses Volk an sich trägt, ist der Gottesdienst.

Wie an die Gründung der Theokratie der Ursprung der Prophetie sich knüpft, so ist die bestehende Theokratie Schauplatz und Ziel aller prophetischen Wirksamkeit. Es handelt sich um das Reich Gottes in seiner zeitlich gegenwärtigen Entwicklung — das Volk Israel, wie es leibt und lebt — wie in seiner der Zukunft anheimgegebenen Vollendung — der Zweck, welchen Gott durch dieses Volk realisiren will: die Herstellung eines Volks Gottes aus allen Völkern, das Heil der ganzen Welt.

Der israelitische Gottesstaat besteht auf dem ein- für allemal fixirten Reichsgrundgesetze mit dem darauf gebauten Bundesvertrage, wodurch eine göttliche Lebensordnung gestiftet ist. In demselben sind aber nicht bloß die gottgewollten Pflichten dem Volke vorgehalten, an welche es sich in der Gegenwart in allen seinen Lebensverhältnissen zu halten hat, sondern es werden durch dasselbe auch die göttlichen Führungen des Volks in ihrer successiv fortschreitenden Entfaltung mit ihren Heilsabsichten bis zum Endziele geoffenbart. Die ganze israelitische Geschichte ist so angelegt und

fortgeführt, daß das Volk im lebendigen Bewußtsein nicht nur der Zugehörigkeit zu Gott, sondern auch der ganz besondern Absicht, welche Gott mit ihm hat, erhalten bleibe — daß es erzogen werde zum Bewußtsein seines Berufs als Träger der göttlichen Heils-Entwicklung, als Organ zur Aufrichtung des göttlichen Reichs Dienste zu leisten. Eben damit ist gegeben, daß das auserwählte Volk in allen seinen Institutionen eine ganz eigenthümliche Zukunft schon typisch präformirt in sich trägt.

Die Prophetie nun hat die Aufgabe, von der Grundlage der göttlichen Offenbarung aus, theils wie sie ein- für allemal im Gesetzesbunde fixirt ist, theils wie sie dem einzelnen Seher durch fortgehende lebendige Selbstbezeugung Jehova's als des Königs seines Volks immer wieder neu zukommt, dieses Bewußtsein im Volke stets wach zu erhalten, indem sie auf der einen Seite immer wieder zurückweist in die Vergangenheit, in deren Licht sie die Gegenwart beurtheilt, — die göttliche Erwählung des Volks —, auf der andern Seite aber von der engen Gegenwart hinausschaut und hinausschauen lehrt auf die Weite und Großartigkeit der Zukunft, indem sie, von demselben Geiste wie die ganze Theokratie getragen, das Aeußerliche der Geschichte immer wieder auf ihren innern Grund, auf die göttlichen Absichten zurückführt, und die einzelnen Thaten der Geschichte kennen lehrt als Thaten Gottes im Lichte der göttlichen Rathschlüsse. Die Prophetie hat die Aufgabe, eben nach Maßgabe und gleichsam in dem Rahmen der gegenwärtigen Verhältnisse und der zeitgeschichtlichen Bedingungen den vorbildenden Zusammenhang der Jetztzeit mit der Zukunft immer mehr in's Licht zu setzen und auszubilden, in der jedesmaligen menschlich und irdisch geordneten Umgebung die Gedanken und Ordnungen Gottes zu erkennen und zur Erkenntniß zu bringen. Abgelöst von der Vergangenheit und Gegenwart, kann die Prophetie solches nicht thun, weil ja nur aus dem positiv Alttestamentlichen und innerhalb desselben das Neue kommen sollte.

Daraus ergibt sich für die Auslegung des prophetischen Worts als Hauptgrundsatz: Alles prophetische Wort ist seinem Wesen nach weissagend, d. h. weder bloß äußerliche Geschichtserzählung — sie

eilt vielmehr der Geschichte voraus und bahnt ihr den Weg — noch Lehrentwicklung. Wie die Weissagung auf der Wahrheit und Unveränderlichkeit der göttlichen Reichsordnung ruht, so ist ihr Gegenstand Sein und Werden des göttlichen Reiches im Ganzen wie in den einzelnen Momenten. Eben in der göttlichen Reichsordnung aber liegt die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nach Grund und Ziel zusammengefaßt zu Einem Ganzen, welches nach den Gesetzen des göttlichen Offenbarungsplanes fortschreitet. Dieses Eine in seiner stetigen Entwicklung durch alle Wechsel des Zeitverlaufes faßt der Prophet zusammen in die Einheit seines Anfangs und seines Endes. Das Ende aber aller Weissagung, der, in welchem „alle Strahlen der Weissagung sich concentriren, ist eine für Israel sowohl als für alle Volksgeschlechter das Heil vermittelnde Individualität", die schon in den Grundbestimmungen der Gestaltung des Reiches Gottes in Israel vorgebildet, in der Prophetie bis zur bestimmten Christusgestalt ausgebildet wird, welche aber nicht abgelöst vom Volke Gottes betrachtet werden darf, sondern eben die ganze Organisation des Volkes in seinem vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Entwicklungsprozesse concentrirt in einer „Persönlichkeit, welche das vollendete Charakterbild des israelitischen Volkslebens ist", d. h. in welchem alles das realisirt ist, was Israel nach seiner Bestimmung hätte werden sollen — ein עבריהוה. In ihm läuft „die ganze innerhalb des theokratischen Gesichtskreises bereits entwickelte Wirklichkeit und alle noch unerfüllte Hoffnung und Bestimmung im Bilde des Einen als ihrem Mittel- und Höhepunkte zusammen." *) In dieser Persönlichkeit gewinnt Israel die concrete Anschauung seiner Bestimmung. Sie ist das Urbild des Volks, der עבריהוה, welcher einerseits in realem Zusammenhang mit dem Volke steht, objektiv mit ihm verbunden, anderseits in realem Zusammenhang mit Gott, und in ihm kommt das Ziel aller Offenbarung, eine rein durch das göttliche Gesetz bedingte Lebensbestimmtheit zu Stande.

Aber da das Abbild dem Urbilde nicht entspricht, entsteht ein

*) Becks christl. Lehrwissenschaft p. 362.

Conflikt, der aber nur zur Vollendung des göttlichen Rathſchluſſes dient. Denn aus der Differenz des perſönlichen עבד von dem עבד dem Volke und aus deſſen Identität mit demſelben ergibt ſich die Möglichkeit ſowohl als die Wirklichkeit der Idee des ſtellvertretenden Leidens des Knechtes Jehova's, welche den Höhepunkt der prophetiſchen Anſchauung bildet.

Dieſe Idee aber, dieſes Charakterbild des Knechtes Jehova's, welche ſchließlich zuſammentrifft mit dem Ideale der Altteſtamentlichen Theologie, der Meſſiasidee, erſcheint in den prophetiſchen Stellen nicht wie ein fertiges Ganzes, wie ein in ſich abgeſchloſſenes Lehrſtück, ſondern überall iſt Entfaltung, Entwicklung, Erweiterung, Verklärung. Sie ſchreitet wie die Altteſtamentliche Theokratie ſelbſt innerhalb des Erfahrungsgebietes der Propheten immer weiter vom Unbeſtimmten zum Beſtimmten, vom Einzelnen zum Ganzen, vom Vielfachen zum Einfachen, das Ende der göttlichen Oekonomie, die Erſcheinung des Heils auf Erden, immer ſchärfer in's Auge faſſend, alle Verhältniſſe verdichtend in dem Einen, in deſſen Perſon alle Verheißungen Ja und Amen geworden ſind.

Die prophetiſche Anſchauung ſteigt ſtufenweiſe gleichſam von der einen weiten Raum umfaſſenden Grundmauer eines Domes hinan bis zu der in ſchwindelnder Höhe ragenden Spitze, auf welcher das Kreuz aufgepflanzt iſt; und je näher ſie der Spitze kommt, deſto deutlicher erſcheinen ihr die Umriſſe des darauf gepflanzten Kreuzes; und oben auf der Spitze angekommen, ruht ſie aus, denn ſie hat erreicht, was ſie wünſchte, als ſie die erſten Treppen des Tempelthurmes erſtieg. Dieſe drei Stufen ſind: das Volk in ſeiner empiriſchen Erſcheinung — das wirklich Geſchichtliche; das Volk nach ſeiner Idee, das ſeiner göttlichen Berufung treue — das Typiſche; eins mit dem in ſeiner empiriſchen Erſcheinung und doch wieder von ihm verſchieden ſchon hindeutend auf die ideale Perſönlichkeit, die beſtimmt hervortritt in großartigem Umriſſe — das offenbar Meſſianiſche, denn der Meſſias iſt die perſönliche Wahrheit und Wirklichkeit Iſraels.

Dieſe labyrinthiſchen Verſchlingungen von wirklich Geſchicht[redacted]lichem und Offenbarmeſſianiſchem mit ihrem einfachen

und mehrfachen Sinne ſind ein weſentliches Moment der heiligen Geſichte, zeigen ſich aber bei keinem prophetiſchen Stücke großartiger, als beim vorliegenden; deßhalb war daſſelbe von jeher eine Crux der Interpreten und trotz der Wolke von Zeugen und Erklärern, welche wir über dieſes ſo hochwichtige Stück haben, wäre es doch Anmaßung, glauben zu wollen, alles genau unterſcheiden und entſcheiden zu können.

Genaueres über die Auffaſſung und das Verſtändniß der Prophetie im zweiten Theile.

Wir beginnen mit

Kap. 41, 8—10.

V. 8. Doch du Iſrael, mein Knecht! Jakob, den ich erwählt habe!

V. 9. Same Abraham's meines Liebhabers, den Ich ergriffen habe von den Enden der Erde und von ihren Grenzen habe Ich dich gerufen und ſprach zu dir: mein Knecht biſt du, Ich habe dich erwählet und dich nicht verworfen.

V. 10. Fürchte dich nicht, denn mit dir bin Ich; blicke nicht ängſtlich um, denn Ich bin dein Gott! ich ſtärke dich, ja Ich helfe dir, ja Ich halte dich mit der Rechten meiner Gerechtigkeit.

Kap. 40, welches mit dem hiſtoriſchen Abſchnitte Kap. 36—39 inſofern im Zuſammenhang ſteht, als Jeſaias gegen Hiskias, nachdem die von den Aſſyriern drohende Gefahr glücklich abgewendet war, ein neues Strafgericht, nemlich die Abführung Juda's nach Babel ausſprach (Kap. 39, 6. 7.), beginnt mit dem Rufe des Verſöhnungs- und Wiederbringungstroſtes, welcher den Grundcharakter des ganzen Abſchnittes bildet. Was aber gewährt ſolchen Troſt? Das, daß Jehova mit ſeiner Hilfe kommt als ein gewaltiger Retter, auf deſſen Hilfe man ſich allweg verlaſſen darf, weil er als der Allmächtige und Allweiſe über alles Creatürliche erhaben iſt. Dieſe Hilfe kommt zunächſt, indem Jehova einen Helden aus Oſten, einen Beſieger der Völker, erweckt, ſo daß die heidniſchen Völker die Nichtigkeit ihrer Götzen mit Schrecken erfahren, aber Iſraels Erlöſung ſich anbahnt, weßhalb es ohne Furcht der Zukunft entgegengehen kann, da es ſich verlaſſen darf auf ſeine ſchon in der

Vorzeit ihm in seinen Vätern gewordene Berufung und Erwählung, die ihn nicht gereuet, weil noch sein Bund feste steht.

Doch du bildet einen Gegensatz gegen die verhergehenden Worte, welche an die Völker gerichtet waren. Die prophetische Rede richtet sich nun speziell an das israelitische Volk.

Israel, sehen wir auf die Bedeutung des Namens, so werden wir auf Genesis K. 32 gewiesen; Gotteskämpfer heißt das Volk in Hinsicht auf seinen geistlichen Beruf, es ist dies gleichsam sein prophetischer, also noch nicht erfüllter Name; denn schon nach den patriarchalischen Verkündigungen ist Israels Weltstellung die, daß es zum Segensspender für die sündige Welt, die Gott ihre eigenen Wege gehen läßt, berufen ist. Aber Israel hat diese seine eigenthümliche Stellung zur Weltgeschichte nicht durch sich selbst und vermöge seines natürlichen Daseins erhalten, sondern es ist göttlich berufen und ausgerüstet mit besonderen geistigen Gaben und Vorzügen nicht nur, sondern erfreut sich auch der fortgehenden Erziehung und Leitung Jehova's, weil er mit ihm in ein Bundesverhältniß getreten ist, und die höchste Idee, wodurch dieses Verhältniß ausgedrückt ist, concentrirt sich in der Bezeichnung des Volkes als erstgebornem Sohne Gottes **Exod.** 4, 22. Hos. 11, 1., wornach es zum königlich priesterlichen Volke erhoben wird **Exod.** 19, 5. 6. — Dies geschah durch einen Akt der göttlichen Gnade, wodurch Jehova das Volk als sein Volk, als sein Eigenthum vor allen andern Völkern aufnimmt. Vergl. viele Stellen in den Propheten und in den Psalmen. Jes. 40, 1.: עַמִּי

in welchem Worte auch schon Trost und Verheißung eingeschlossen ist auf Grund der ersten Berufung; denn wenn Jehova sagt: „mein Volk", so hat auch das Volk das Recht, zu sagen: „mein Gott". Dieser Gottesgemeinschaft aber muß sich das Volk bewußt werden, was nur durch ein Factum, das tief in die Geschicke und Geschichte des Volkes eingreift, geschehen kann — die Herausführung aus Aegypten, dem Lande der Knechtschaft. In dieser rettenden That soll Israel so sehr das Unterpfand für sein Heil erkennen, daß alle Propheten in ihren Rügen an's Volk ob seiner Untreue, wie in

ihren Hinweisungen auf Gottes Treue auf diese Thatsache hinweisen. Vergl. z. B. Ezech. 20, 5. u. a. St.

Mein Knecht. Wie kommt aber Israel zu diesem Epitheton? Man verfehlt den richtigen Weg, wenn man wie Hitzig*) von ἀβδαζαρος = Verehrer der Astarte, Abdallah = Verehrer des Allah, ausgeht, um den Begriff zu entwickeln, und viel zu wenig, ja nichts ist ausgesagt, wenn man das israelitische Volk so benannt sein läßt, weil Jehova sein Nationalgott sei im Gegensatz zu andern Nationen, den Dienern des Baal, Moloch u. s. f. Vielmehr ist der einzige richtige Weg, die Stellen der Schrift selbst zur Erklärung zu nehmen. Im Segen Jakobs Genes. 49. erscheint Juda als Herrscher und Richter, aber eben nur unter der Bedingung, daß er vorher dienen gelernt habe, und zwar dem einzig wahren Gott, Jehova, und gerade im Gegensatz zur Knechtschaft in Aegypten soll Israel, statt Menschen und dazu Heiden zu dienen, ganz Jehova dienen; es soll ein Priestervolk sein; so erklärt es Jerem. 30, 9.: nicht mehr einem Fremden sollen sie dienen, sondern dem Herrn ihrem Gott. In vielen Stellen des Alten Testaments (woher auch die Apostel im Neuen Testamente sich δουλοι nennen) findet sich der Ausdruck „Knecht Gottes" als Ehrenname besonders ausgezeichneten Verhältnisses des Menschen zu GOtt und speziell bekommen diesen Namen solche Personen, welche in den Entwicklungsmomenten der Theokratie mitwirkend auftreten: Moses, der in der Schule des Glaubens und der Selbstverläugnung vorbereitete — der Eigenwille und der fleischlich selbstische Eifer, mit welchem er versucht hatte, Rächer und Retter seines Volkes zu werden, wird durch eine 40jährige Prüfungszeit gebrochen — von dem Gott der Väter, dessen wunderbare Führung schon in frühester Kindheit auf eine höhere Bestimmung hinwies, in eigenthümlich bestimmter Jehovaoffenbarung erwählte, mit vollem Geistesmaße ausgerüstete und mit besonderer Kraft als Werkzeug der im Liebesplane Jehova's beschlossenen Erlösungsgroßthat begabte, zum Mittler des

*) In seinem Commentar zu Jesaia.

Bundes bestimmte, zum Verwalter des göttlichen Gesetzeshaushaltes Gesetzte — ein Knecht Jehova's (Ps. 105, 26.).

Im beständigen Verkehre mit Jehova als das unerreichte Vorbild der sein Werk weiterbildenden Propheten, geduldig in all den Mühsalen, die sein Dienst ihm auferlegte, immer neue Kraft schöpfend aus den tröstlichen Verheißungen, deren er gewürdigt wurde, im Glauben eifernd um die Ehre seines und des Volkes Gott, in der gewissen Hoffnung, daß der Unveränderliche, Heilige, alle seine Gnadenabsichten mit seinem Volke ausführen werde, blickt er hinaus auf die gewisse Vollendung der Theokratie, deren Träger er geworden, erfreut sich des Zeugnisses beständiger Treue und bleibt mitten unter fortgehenden Versuchungen im Kampfe mit fortgesetzten Ausbrüchen des Unglaubens und des Ungehorsams von Seiten seines Volks im Gehorsam. In ihm war alles vereinigt, was später Könige, Priester und Propheten von göttlicher Macht und göttlichem Geiste hatten — daher er als Vorbild des ewigen Mittlers mit dem dreifachen Amte dasteht, dessen Würde ebenfalls unter diesem Namen verhüllt wird, der, als Sohn im innigsten und großartigsten Liebesverhältnisse zum Vater, als die Zeit erfüllet war, in Knechtsgestalt erschien.

Genes. 32, 10. nennt sich Jakob im Gebete Gottes Knecht und Deutr. 9, 27. erinnert Mose im Gebete, wo er um Aufhebung der Vertilgungsstrafe bittet, den Herrn an seine Knechte, die Patriarchen. Sie haben in Folge göttlicher Berufung das Weltleben verlassen und haben Gott gedient, erkoren zu Trägern wie der göttlichen Offenbarung, so der göttlichen Verheißungen. Sie haben gegenüber der erwählenden Gnade des Bundesgottes Glauben gehalten und damit ihre auf eigene Macht und eigenen Rechtsanspruch verzichtende, in das jedesmalige Offenbarungszeugniß in einfältiger Demuth und im vollen Vertrauen eingehende Hingabe an Gott bezeuget. In diesem Gehorsam des Glaubens, der alle Prüfungen siegreich besteht, sind dieselben Knechte Jehova's und ihr Dienst, ihre gesammte Lebensordnung besteht im Wandel nach und in dem Angesichte Got-

tes, der sich zu ihnen bekennt als Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's. Als Knechte Gottes sind sie Spiegel der Selbstbeschauung für die zukünftigen Geschlechter in Israel nicht nur, sondern weiter hinaus auch für das geistliche Israel, Gal. 3. Röm. 9. Als Knecht Gottes ist Abraham geworden Stammvater der Gläubigen und Vorbild der wahren Gerechtigkeit, und weil sein Herz treu vor Gott erfunden wurde, war seinem sehnsüchtigen Blicke vergönnt, den Tag der Erfüllung aller Verheißungen im Geiste zu sehen.

Auch David heißt Knecht Jehova's (Ps. 18, 1. 26, 1. 132, 10. 144, 10. cfr. 2 Sam. 7.), denn er ist sein Erkorener, aus der Niedrigkeit zu dessen Dienst erhobener Liebling, der Stellvertreter der Souveränität Jehova's über sein Volk, als Muster eines Königs in seiner Person, die Verklärung des irdischen Königthums durch das theokratische Prinzip darstellend, geprüft und bewährt in der Leidensschule, die er in Gottes kraft durchkämpft, groß in seiner demüthigen Gottesliebe und mächtig in seinem alles überwindenden Gottvertrauen. Mit dem göttlichen Zeugniß, daß er ein Mann nach dem Herzen Gottes sei, der den göttlichen Willen in Allem gethan, steht er vor uns als ein Glaubenshelb wie die Patriarchen, die Knechte Jehova's früherer Zeit. Wie sein Blick hinaus reicht auf das Wesen und die Schicksale dessen, in welchem die Davidsgnaden beständig geworden sind, der in seiner Person nicht abbildlich, sondern urbildlich das Priester-, Propheten- und Königthum vereinigt, so erscheint in der Prophetie das Andenken an seine Persönlichkeit in die Hoffnung auf den Davidischen Sprößling und dessen ewiges Königreich verklärt.

Job 4, 18. steht der Ausdruck von Engeln als Geistern in göttlicher Dienstthätigkeit, welche bei Gründung der Theokratie wie in den bedeutenden Momenten ihrer Geschichte mitwirken. Hiob selbst heißt im Munde Jehova's so — er ist insofern ein Werkzeug in der Hand Gottes, als er ein Beispiel geprüfter und ein Urbild der durch Prüfung zu Gottes Ehre geläuterter und bewährter Frömmigkeit ist, die sich eigener Gerechtigkeit in der Schule

der Demüthigung gänzlich begeben und sich ganz dem göttlichen Willen und dessen Absichten zur Verfügung stellte. Deßhalb erscheint er Hes. 14, 14. 20. neben Noah und Daniel als Muster menschlicher Gerechtigkeit.

Die Propheten heißen Knechte Jehova's als Vermittler der göttlichen Offenbarungsrathschlüsse, d. h. als mitwirkende Diener zum Aufbau der Theokratie, cfr. Jer. 7, 25. Am. 3, 7.: Denn der Herr thut nichts, er offenbare denn sein Geheimniß den Propheten, seinen Knechten. Jer. 1, 5. ff.: ich kannte dich, sondere dich aus, stelle dich auf, bei dir bin ich — meine Worte in deinen Mund.

In den Psalmen heißen die frommen, bundestreuen Israeliten so, weil sie, unter Gottes Willen sich fügend, ihm gläubig vertrauend, seinen Wegen nachgehend, nicht sich, sondern ihm dienend zu seiner Verherrlichung beitragen — Werkzeuge seiner Absichten sind.

Zu bemerken ist wohl noch, daß der עבד mit einem andern Gottesnamen als mit יהוה nicht vorkommt. Es liegt nemlich in diesem Namen, dessen religiöse Erkenntniß und Gebrauch nur Israel zukommt, besonders ausgeprägt das vertraute Bundesverhältniß Gottes Ps. 25, 14. rückwärts und vorwärts: „**includens et recapitulationem revelationum et promissionum Dei quae patribus obtigerant, et declarationem rei jam exhibendae.**“ *) Es ist der Väter Gott von Alters her, der sich zu seinem Volke herabgelassen in erbarmender, und für dessen Feinde in strafender Gerechtigkeit, der auf Grundlage heiliger Gesetzesinstitutionen und segnender Verheißungen sich ein Reich bereitet, um seine Heilsabsichten zu vollführen, der in Treue und Wahrhaftigkeit sich einen ewigen Namen gemacht für alle Geschlechter und alle Zeiten.

Nebukadnezar, der unbewußt ein Werkzeug in der Hand Gottes ist, womit er Heilsabsichten an seinem Volke ausführt, kann diesen Namen nur ausnahmsweise haben; er hat ihn nur, weil er in Beziehung zum Bundesvolke tritt, dessen Herr Jehova heißt.

*) Bengel, Gnomon Apocal. I. S. §. XXVIII.

Cyrus, ein Werkzeug in der Hand Gottes zur Befreiung seines Volkes, welche mit den göttlichen Reichsabsichten in genauem Zusammenhange steht, hat diesen Namen nicht. Nicht nur werden die Völker in Folge seiner alle Hindernisse darniederwerfenden Sieghaftigkeit, durch welche die Heidenvölker fallen, um Israels Erlösung zu ermöglichen, die Macht Jehova's, dessen Gesalbter er ist, erkennen, sondern er selbst gibt Jehova's Namen die Ehre, aber als Träger der Gottesherrschaft in Israel erscheint er nie.

In „Knecht Jehova's" liegt nicht nur der Begriff der geforderten Zugehörigkeit an Jehova und des treuen Anschließens an ihn und Haltens an ihm, sondern auch der des demüthigen Gehorsams, des Vollziehens des göttlichen Willens mit Hingabe und Aufopferung des eigenen Willens — dies aber nicht nur im Allgemeinen, sonst hießen alle Frommen im Alten Bunde so, sondern insbesondere des Eingehens in die Absichten Gottes, des dienenden Mitwirkens bei seinen Reichsoffenbarungsabsichten und dessen factischen Aeußerungen. Im höchsten Sinne, in des Wortes großartigster Bedeutung, kommt diese Benennung Christo zu, dem υἱῷ θεοῦ, als dem höchsten, ja einzigen Vollzieher der göttlichen Offenbarungsrathschlüsse, auf welchen alle Knechte Jehova's im Alten Bunde nur vorbildlich hinweisen. Denn er ist „das Person gewordene Gehorsams-Verhalten zu Gott" in Israel, in der Menschheit, der vollkommen heilige Knecht, was für den Alten und Neuen Bund höchste Würde bleibt. Ist dies der Begriff des Knechtes Jehova's, so darf es uns nicht wundern, wenn der Prophet das Volk so nennt, denn es liegt in Wahrheit implicite alles in diesem Namen, was Israel ist, sein kann und sein soll, denn Jehova hat es erwählt für seine Zwecke und Absichten, deßhalb hat er einen Bund mit ihm gemacht, in welchem alle Völkergeschlechter ihren Segen finden. Israel ist ja in Wahrheit das Gefäß für die Heilsabsichten Gottes auf die ganze Welt hin geworden — die σωτηρια ἐκ των Ἰουδαιων — der engste Particularismus mit der Auswahl eines einzigen, mit welchem die Geschichte des Alten Bundes beginnt, stellt im Samen des Erwählten, im israelitischen Volke, den großartigsten Universalismus, das Heil aller Völker in

Aussicht. Aber auf Seiten des Volkes steht die Verpflichtung, diesen Bund zu wahren, die Heilsabsichten an sich erfüllen zu lassen durch die Bewahrung des anvertrauten Dienstes, und dadurch erst im Dienste Jehova's auf die folgenden Geschlechter zu wirken — kurz: Israel ist der Knecht Jehova's als theokratisches Volk rückwärts gesehen in Bezug auf seine Vergangenheit — seine Erwählung — und vorwärts gesehen in Beziehung auf seine Zukunft — seine Bestimmung.

Uebrigens hebt derselbe Prophet, wie wir im Verlaufe unserer Untersuchung sehen werden, auf's kräftigste auch hervor, wie weit das Volk von dieser seiner Bestimmung entfernt sei, und er verbirgt es dem Volke nicht, daß es die Sünde sei, welche zwischen ihm und dem Heiligen die Scheidung bewirkt habe. Hier aber, wo es sich mehr um Trost, als um Ermahnung handelt, obgleich auch diese im Deuterojesaia nicht ausgeschlossen ist, ist es ganz natürlich, daß der Prophet mehr auf das Eine Merkmal im Begriffe Gewicht legt, nämlich auf das erwählende, ergreifende, berufende, stärkende, helfende, als auf das zweite. Nur 42, 19. wird auch der Stand des Dienstes, welchen Israel seinem Herrn zu leisten hat, hervorgehoben. Es steht also der Ausdruck „Knecht Jehova's" in dieser liebevoll tröstenden Anrede nicht sowohl das subjective Moment des Gehorsams hervorhebend, als vielmehr eine Ehre, eine Würde, ein Privilegium, welches Israel vor den Völkern hat, bezeichnend, vermöge dessen sich das Volk des mächtigen Jehovaschutzes zu erfreuen hat, auch wenn das Gericht über die Völker hereinbricht; denn was für die Heiden Gericht ist, ist für das Volk Gottes Gerechtigkeit. (Vergl. צדקי am Schlusse unseres Abschnitts.)

Was die Ausdrucksweise selbst betrifft, so faßt der Prophet das Volk ein concret allgemeines als concret einzelnes, was in bildlicher Redeweise nicht auffallen kann, da schon auch das ganze Volk mit einem Personnamen Israel genannt wird. Nicht nur bei den Propheten kommen solche Personificationen vor, spricht doch auch Hos. 11, 1. 3. und 2, 5. 7, 9. von der Kindheit und dem Greisenalter des Volkes, wie auch Jes. 1, 4. 6.: „ha! das sün-

dige Volk — von der Fußsohle bis zum Haupt ist nichts Heiles an ihm", und V. 8.: „übrig ist noch die Tochter Zion wie eine Hütte im Weinberg" Vergl. noch 17, 4. 10, 16.; sogar in der hebräischen Geschichtserzählung kommen solche Personificationen vor, z. B. 1 Sam. 15, 6. Judic. 11, 17. u. s. f. So besehen hat der Ausdruck gar nichts Befremdendes, besonders da auch Jerem. 30, 10. eben denselben hat, und zwar in eben demselben Zusammenhang — „doch du fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob," spricht Jehova, „und verzage nicht, Israel: denn siehe, ich helfe dir aus der Ferne und deinem Samen aus dem Lande ihrer Gefangenschaft, daß Jakob heimkehre und ruhe." Der Zusammenhang ist auffallend ähnlich, denn eben Kap. 30—33. bei Jeremia geben auch göttliche Tröstungen über die Zukunft des Volkes. Auch dort schließt sich die Verheißung von der Wiederherstellung des Volkes als des göttlichen Bundesvolkes zunächst an die Verheißung der Rückkehr aus dem Exile, wie in unserem 41. Kap., wo Hilfe kommt von einem vom Herrn erweckten Retter. Auch hier erscheinen die Völker vor Angst in Kindsnöthen, aber Israel kann getrost erwarten, was da kommt. Die Untersuchung, inwiefern Jeremia unsern Propheten hier benützt habe, wie Hengstenberg*) meint, gehört nicht hieher. Thatsache ist, daß auch hier derselbe Ausdruck עבד gebraucht ist, und zwar als Collektivum vom ganzen Volke, nicht von einem Individuum; ebenso ist das Wort gebraucht in gleichlautenden Trostweissagungen: Jer. 46, 27., wo ebenfalls emphatisch begonnen ist: doch du ꝛc. und sofort in demselben Gedankengange fortgeschritten wird. Noch einmal in einer trostreichen Verheißung erscheint derselbe Ausdruck Hesek. 37, 25.: „sie sollen besitzen das Land, welches ich meinem Knechte Jakob gegeben habe." — Jakob. Wenn beide Namen Israel und Jakob beisammen stehen, so sollte das עבד nur bei Israel stehen, denn eben dadurch, daß Jakob berufen ist, ist er in Israel, nachdem er seine Probe abgelegt, zum brauchbaren עבד geworden. So heißt das Volk in Bezug auf seine Abstammung. Jakob be-

*) in der Christologie des Alten Bundes (messianische Weissagungen).

rief Gott, nachdem er lange mit Fleisch und Blut und den Widerwärtigkeiten des Lebens gekämpft hatte — und dann war seine Seele genesen. Für das Volk steht der Name auch Jes. 14, 1.: „denn der Herr wird sich über Jakob erbarmen und Israel noch weiter erwählen"; Exod. 19, 3.: „Haus Jakob — Kinder Israel", und Numer. 24, 5. in Bileams Spruch: „wie fein sind deine Hütten Jakob und deine Wohnungen Israel." Nicht bloß parallele Wiederholung haben wir hier; denn versetzen wir uns in die Gegenwart des Propheten, so bestanden zwei getrennte Reiche; eine Trennung, die nicht sein sollte, so wenig als Jakob und Israel zwei verschiedene Personen sind, und doch sind sie bei der Gleichheit so verschieden. Vergl. Hesek. 39, 25. Micha 1, 5., wo das Haus Israel mit dem Reiche Juda correspondirt, und sich in Jerusalem concentrirt, und Jakob concentrirt sich in Samaria, welches gewöhnlich als Israel bezeichnet wird. Warum dieser Unterschied? Israel ist Name des gemeinschaftlichen Stammvaters Jakob bei und nach seiner theokratischen Weihe. Jakob ist Name vor derselben. Jakob heißt also das Zehnstämmereich, sofern dieses aus der theokratischen Bundesweihe herausgetreten war: es waren nur noch τεκνα της σαρκος, leibliche Nachkommen Jakobs. Juda dagegen behält den theokratischen Nationalnamen: Haus Israel, sofern es von der theokratischen Grundlage des Jehovadienstes nicht ganz sich lossagt, das theokratische Nationalheiligthum noch unter sich hat. Vergl. Hos. 12, 1. f. Jesaias selbst gebraucht „Haus Israel" im Parallelismus mit Juda und statt desselben 1, 3. 4, 2. 5, 7.; anderseits heißt auch das Zehnstämmereich im Gegensatz von Juda — Jakob Jes. 17, 4. 3. Hos. 12, 3., und zwar mit Anspielung auf den Erzvater (V. 4. und V. 13.). Die Composition „Knecht Jakob" Jes. 44, 2. und der oben angeführten Stelle von Jeremia ist eine Ausnahme. 3 Mos. 25, 42. heißt das gesammte Volk Knechte Jehova's, weßhalb sie nicht leibeigene Menschenknechte seyn dürfen.

Vitringa*): Unter Israel und Jakob verstehe der Prophet

*) im Commentar zu Jesaia.

e Juden, welche die wahre Kirche ausmachen, nicht nur dem
:iſte nach, ſondern auch *κατα σαρκα*, **Jacobo satos.** Auch wenn
ın die Stelle direct auf die bekümmerte Kirche der erſten Zeit
ziehe, ſeien hierunter zunächſt die Juden ſelbſt zu verſtehen, welche
Glauben an Jehova ſtehen.

Den ich erwählet habe. Was durch das Epitheton
:necht" eigentlich ſchon ausgeſagt iſt, wird noch beſonders hervor-
hoben. Der Ausdruck weist zurück auf Deut. 7, 7.: „nicht hat
ich der Herr erwählet, weil ihr mehr als die übrigen Völker
ſondern weil er Euch geliebet."

Same Abrahams meines Liebhabers, weist hin auf
ı Grund der Erwählung, denn nur in Abraham iſt Jakob —
rael erwählet zum Knechte. Vergl. Jeſ. 51, 1. ff., wo das
)lk aufgefordert wird, hinzuſchauen auf den Fels, aus dem ſie
sgehauen, auf Abraham — „denn als den einzigen berief ich
ı und ſegnete ihn und mehrete ihn". Es wird aber jedes
vangsverhältniß, welches ſich an den Begriff „Knecht" anhängen
nnte, ſogleich abgewieſen durch die Anführung der in Abraham
s der Wurzel hervortretenden, liebreich glaubensvollen, unbedingt
iwillig geübten Gehorſamshingabe an Jehova. Was in ſo vie-
ı Stellen des Alten Teſtaments, wo die Frommen ſich auf den
)tt Abrahams, Iſaaks und Jakobs berufen, von menſchlicher
:ite aus an Jehova geredet wird, um ihn an ſeine Verheißun-
ı zu erinnern, das ſpricht hier Jehova ſelbſt, indem er dem
)lke damit Troſt zuſpricht, daß er ihm ſagen läßt, wie er die den
itern gegebene Verheißung nicht vergeſſen habe, vielmehr ſelbſt
:auf ſein Erbarmen auch für die Nachkommen gründe.

אהבי iſt nicht paſſend überſetzt mit „Geliebter", ſondern
ivilch „Liebhaber", oder wie im Neuen Teſtamente Jakobi 2, 23.
;reund". Was die Sache ſelbſt betrifft, ſo geht die paſſive und
:ive Bedeutung inſofern in einander über — und Vitringa
אהב enthalte die **reciproca amantis** und **amati**" hat ſachlich
ng recht — als immer Gott zuerſt liebt, was ſich in der Füh-
ng Abrahams ſo deutlich ausſpricht, und dann erſt des Men-
ıen Lieben beginnt. Um ſeiner Liebe willen hat Jehova deſſen

Nachkommenschaft zu seinem Knechte erwählt unter der Bedingung, daß sie ihm auch dienen mit derselben aufrichtigen Liebe und Treue, wie er. Vergl. Genes. 18, 17. ff.

Den ich ergriff, bezieht sich auf das Volk und seine ihm so oft theils als Mahnung zur Treue, theils als Trost in betrübter Lage vorgehaltene Ausführung aus dem Diensthause des an der Grenze der alten Welt gelegenen Aegyptens — dem Wortlaute nach nicht auf Ur in Chaldäa, woher der Stammvater kam, weil offenbar יקח Subject ist; dem Sinne nach geht beides in einander über: Stammvater und Volk. Es kann auch darin eine Beziehung auf Jes. 11, 11. und 14, 1. gefunden werden, wo von der Erlösung aus dem Exile die Rede ist, deren Typus wie Typus für jede Errettung in den Weissagungen immer die Erlösung aus Aegypten ist.

Und sprach zu dir: mein Knecht bist du. Zwar nicht dem Wortlaute, aber der Sache nach am Sinai bei der Schließung des Volksbundes, Exod. 19, 5. 6. Denn mit dem Ausdruck „Königreich von Priestern" ist gesagt, daß das Volk bestimmt sei zu besonderem Dienst, welcher das Heil auch für Andere vermittle. Hier schon ist die Bestimmung Israels gezeichnet als keine andere, denn die, die Erkenntniß und den Dienst Gottes auf Erden zu bewahren und zu verbreiten. Gut paraphrasirt Vitringa, wenn er sagt: **dixi primo Abrahamo inde Jacobo patri vestro postmodum vobis per omnes prophetas et ministros meos per omne tempus oeconomiae legalis, me vos singulari consilio gratiae elegisse, ut solus essetis in orbe terrarum populus, quem ad me verum deum excerta notitia et fide colendum destinaram et ex quo populo mihi tandem excitarem servum in emphasi sic dictum et a Vate nostro sapius dicendum qui omnem meam voluntatem perficeret.**

Ich habe dich erwählt und nicht verworfen. Hesek. 16, 4. ff. Damals nicht, als du ein verachtet Völklein in Aegypten warest, und jetzt nicht. Du bist also heute noch — und dies sei dein Trost — nicht verworfen. Hier ist kein poetischer Gegensatz, sondern auf dem zweiten Gliede ruht der Nachdruck. Folge-

rung daraus und Gegensatz zu V. 5—7., wo das Zagen der Völker beim Herannahen des Gerichts geschildert ist, wie sie noch im letzten Stadium der Hoffnung an ihre Götzen sich anklammern, — fürchte dich nicht.

Mit der Rechten meiner Gerechtigkeit, d. h. mit der Macht, mit welcher Jehova seine Gerechtigkeit an seinen Erwählten beweist. Vitringa: **dextera justitiae est, quae causam justam agit atque defendit, quaeque exsequitur decreta et sententias justitiae divinae.** Ps. 48, 11. צדק ist nicht, wie Hitzig*) will, äußere Gerechtigkeit, d. h. Wohlergehen, Heil, salus, auch nicht wie Knobel*) erklärt, „siegreich Heil schaffende Macht", sondern gerade Gerechtigkeit ist's, daß Jehova Israel stärkt, während er die Völker in's Gericht fallen läßt mit stillschweigender, sonst aber oft genug ausgesprochener Voraussetzung, daß Gerechtigkeit und Gericht zusammengehört, und daß, während Jehova den Völkern den Garaus macht, er Israel nur züchtigt mit Maß, cfr. Jerem. 30, 11. 46, 28. Nahum 1, 3. Eben auf der Gerechtigkeit Gottes ruht das Heil der Theokratie, cfr. 42, 21. „למען צדקו."

Resultat aus dieser Stelle, welche die Grundlage bildet für die Enuirung des Begriffs עבד, ist, daß Israel das Volk als Knecht Jehova's gefaßt wird. Das ist also die Grundanschauung, von welcher der Prophet ausgeht. Sie ruht in den bekannten Großthaten, mit welchen sich Jehova an seinem Volke verherrlicht, wie sie nicht nur im Mosaismus, sondern auch in den Psalmen und Propheten der verschiedensten Zeiten immer wieder Erwähnung finden: Israel, das zum Diener und Dienste Jehova's erkorene Volk, welches von der Vergangenheit die Berufung und Erwählung hat, in der Gegenwart nicht verworfen ist und deßhalb auch für die Zukunft Namen und Beruf an der Hand seines Gottes bewahren wird.

*) im Commentar zu Jesaia.

Kap. 42, 1—7.

V. 1. Siehe, mein Knecht, Ich halte ihn — mein Erwählter, Wohlgefallen hat an ihm meine Seele; Ich lege meinen Geist auf ihn; dem Rechte wird er bei den Völkern Geltung verschaffen.

V. 2. Er wird nicht schreien, er wird nicht lärmen, und nicht auf der Gasse wird er seine Stimme hören lassen.

V. 3. Das geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen und den matten Docht wird er nicht auslöschen; nach der Wahrheit wird er Geltung verschaffen dem Recht.

V. 4. Er wird nicht ermatten und wird nicht geknickt werden, bis er gründet auf Erden das Recht und auf sein Gesetz werden harren die Eilande.

V. 5. So spricht Gott Jehova, der geschaffen hat den Himmel und ihn ausgespannt, der ausgedehnt die Erde und was auf ihr sprosst, der Odem gab dem Volk auf ihr und ihren Geist denen, die auf ihr wandeln.

V. 6. Ich, Jehova, habe dich gerufen in Gerechtigkeit und werde dich fassen bei deiner Hand und werde dich bewahren und werde dich machen zum Volksbunde, zum Völkerlichte:

V. 7. Zu öffnen die blinden Augen, auszuführen aus dem Gefängnisse die Gebundenen, aus dem Kerkerhause die da sitzen in Finsterniß.

Das ganze Kapitel zerfällt in drei Abschnitte: V. 1—9. feierliche Proklamation Jehova's über das wahre Wesen seines Knechtes. Es ist der göttliche Schutz, das göttliche Wohlgefallen, der göttliche Geist, welcher ihn zur umfangreichsten Thätigkeit befähigt. V. 10—17. der Jubel des Volks und der Welt über die Heilswahrheit. V. 18—24. die Schilderung des Knechtes Gottes, wie er in Wirklichkeit, in der Gegenwart sich präsentirt, im Gegensatz zu V. 1—9., wo geschildert ist, was der Knecht seiner Bestimmung gemäß sein soll oder vielmehr werden wird in der Zukunft, wann die Weissagungen über ihn in Erfüllung gegangen sein werden. Denn vorher muß noch Strafgericht und Noth durchgemacht sein. Vitringa sagt über den Inhalt V. 1—9.: **pars paracletica demonstrat Messiam ut lucem mundi et doctorem gentium; V. 1: describuntur illustria attributa, V. 2. u. 3: institutionis modus, V. 4.: illius successus et effectus, V. 5—9.: fundamentum successus atque effectus hujusce institutionis, quod docetur esse consilium gratiae, ex quo Jesus ad magnum**

hoc opus vocatus est. Was den Zuſammenhang mit dem Vorigen betrifft, ſo wird hier wie im vorigen Stücke unmittelbar vorher den Götzen und ihren Dienern das Urtheil geſprochen. Im Gegenſatz zu ihnen führt Jehova ſeinen Knecht vor und gibt die Attribute deſſelben an, die ihn befähigen zur großartigen Wirkſamkeit unter den Völkern: denn an die Stelle des Götzendienſtes wird er dem Jehovadienſte Anerkennung unter den Völkern verſchaffen.

Ein Unterſchied vom vorigen Stücke, oder beſſer geſagt ein Fortſchritt der Gedanken gegenüber dem Inhalt des erſten Stückes zeigt ſich auf den erſten Blick. Dort war der Knecht nur genannt, auf ſeine Vergangenheit hingewieſen und ihm deßhalb der Schutz Jehova's für Gegenwart und Zukunft verheißen, hier deutet der Herr gleichſam mit dem Finger auf ihn und gibt eine Definition über ſeinen Beruf für die Zukunft, aber dies mit Berufung auf die Ausrüſtung, die Er ſelbſt ihm zu ſeinem Berufe gegeben hat.

Siehe mein Knecht. Steudel*): **verum quis, quaesumus, arguat vatem, si acceptissimae imaginis praesagio tactus mediam in rem rapuerit, et quae menti obversantur, ut praesentia pinxerit ad adspicienda.** Der Knecht erſcheint hier, und dies iſt eine ſtarke Hinweiſung auf das erſte Stück, als der Erwählte Jehova's; aber der Begriff erweitert ſich und ſchon beginnt der Zank der Interpreten. Während alle zuſammen im erſten Stücke unter demſelben das Volk verſtehen und friedlich bei einander wohnen, kommt jetzt das Wort der Trennung: laß mich links, gehe du rechts. Wir bleiben auf dem begonnenen Wege, ſo lange er gangbar iſt.

Ich halte ihn weist ebenfalls zurück auf Kap. 41, 8—10., und zwar auf den Schluß, wo es heißt: ich halte dich mit der Rechten meiner Gerechtigkeit." Die alten Erklärer: **ad quem me applico, in quem incumbo,** ich halte mich an ihn. Calvin: **innitor** — was aber gegen den allgemeinen und beſondern Zuſammenhang iſt. Der Sinn muß vielmehr ſein: „er hält ſich an mich"; denn Jehova erſcheint im ganzen und einzelnen Zuſammen-

*) in ſeinem Programm von 1826. **P. I. de Servo Jehovae.**

hang als der Allgenugsame, besonders gegenüber den Götzen, und schon in diesem ersten Verse erscheint ja der Knecht — und darin beruht seine Stärke — total abhängig von Jehova, wenn es heißt: Mein Erwählter — ich lege meinen Geist auf ihn, und V. 5. im Zusammenhang mit V. 6. beweist dies vollends zur Genüge: Jehova erwählt, beruft, rüstet aus, sendet. Luther besser: „den ich erhalte." Der Knecht thut nemlich seines Herrn Willen, und so lange er sich von Jehova abhängig fühlt und weiß, hält ihn auch sein Herr deßhalb. Hengstenberg: den ich unterstütze. Vitringa übersetzt zwar auch: ad quem me applico, verbessert dies aber in seiner Erklärung, wenn er sagt: dadurch sei auf der einen Seite die besonders sorgliche Liebe gemeint, mit welcher Jehova den Knecht an sich fessele, auf der andern wie der Knecht an Jehova sich anschließe und deßhalb ihn Jehova in Ausführung seines Dienstes unterstütze. Hahn*): ich werde halten an ihm, d. h. ich werde ihn nicht loslassen, ihn nicht aufgeben als meinen Knecht, sondern ich werde ihn festhalten als solchen — was parallel wäre mit dem „nicht verwerfen" im ersten Stücke — trotz seiner gegenwärtigen Verkommenheit und Unwürdigkeit. Steudel**): „den ich ergreife", was aber zu schwach ist, da dieses Prädikat schon vorher ausgesagt ist. Umbreit***) und Hitzig: „ich stütze ihn". Ewald†): den ich festhalte. Knobel††): Jehova hält an ihm, d. h. er läßt ihn nicht untergehen, sondern erhält ihn aufrecht, da er ihn zu einer wichtigen Sendung ausersehen hat. Sinn richtig, Uebersetzung gesucht. Daß die Bestimmung Israels ist, auf die Völker einzuwirken, ist schon aus dem Epitheton „Knecht" klar, und entspricht der ganzen Anschauungs-

*) im Commentar zu Jesaia, begonnen von Drechsler, fortges. von Hahn und Delitzsch.

**) Theologie des alten Bundes, ed. Oehler. p. 384.

***) in der Monographie „über den Knecht Gottes" und im Commentar zu Jesaia.

†) in den poet. BB. des A. B. Comm. zu Jesaia (dem großen Unbekannten).

††) im Commentar zu Jesaia.

weise des Alten Bundes. Wie dies geschehen soll, werden wir in der Spezialexegese alsbald finden. Es ist somit bis dahin durchaus kein Grund vorhanden, ex abrupto unter dem עבד etwas Anderes zu verstehen, als was wir als Resultat des ersten Stückes gefunden haben, und Stier*) legt eben nicht aus, wenn er schon in diesen Worten, die für sich betrachtet von jedem Frommen ausgesagt werden können, eine Andeutung auf den Kampf des dienenden Gehorsams findet, mit Vergleichung von 52, 13. 53, 10., ebenso wenn er nachher sagt, das Wohlgefallen weise auf die mittlerische, versöhnende Persönlichkeit des für die Ungerechten eintretenden Priesters. Wenn derselbe Matth. 17, 5. anführt, wo dieses Wohlgefallen in einem ganz andern Zusammenhang auftritt, als hier, so verweise ich auf Proverb. 3, 12., wo es ganz allgemein heißt: „Welchen der Herr liebet, den strafet er und hat Wohlgefallen an ihm, wie ein Vater am Sohne", und Ps. 30, 8.: „Herr, durch dein Wohlgefallen hast du meinen Berg stark gemacht", und Proverb. 11, 20.: „Der Herr hat Wohlgefallen an den Frommen". Wenn aber Beck**), was Stier*) hieher zieht, sagt: alle Heiligen und Propheten Israels vor ihm kamen und gingen wieder, Gott konnte sie der Welt nicht erhalten als seine beständigen Knechte — so ist dies wohl richtig, gehört aber nicht hieher.

Wohlgefallen hat (an ihm) meine Seele. Die meisten Interpreten suppliren בו. Ewald verwässert den Sinn, wenn er übersetzt: „welchen meine Seele gern hat". Dagegen Hahn: es seie aus dem vorigen Satze zu ergänzen: nemlich an ihm zu halten, denn, meint er, an Israel könne Jehova in seiner gegenwärtigen Lage, wo er ja ein Gericht über dasselbe verhängen wolle, keinen Gefallen haben; was aber unstichhaltig ist, da zwar Jehova ein Gericht verhängen will, aber eben deßhalb seinem Knecht Israel zur Beruhigung seinen Schutz zusagt.

Ich gebe meinen Geist auf ihn, eine Verheißung, welche

*) in seinem Commentar zum Deuterojesaia ꝛc.

**) Christliche Reden II, 185. f.

dem Volke gar oft gegeben ist, z. B. Jes. 32, 15.: „bis ausgegossen wird mein Geist über sie von Oben", ebenso 44, 3., wo nur vom Volke die Rede ist, wie hier, ebenso 59, 21.: „mein Geist, welcher über dir". Vergl. Joel 3, 1. Sach. 12, 10. Hes. 11, 19. 39, 29. 36, 26. Jerem. 31, 31., lauter Stellen, in welchen ganz unzweifelhaft vom Volke die Rede ist. Vitringa will freilich den Ausdruck **in omni suo pondere et vi** verstanden wissen — so hat ihn auch der Psalmist 51, 12. 13. verstanden, — und meint, der Sinn müsse sein: ich will meinen Geist über ihn geben, **majore μετρῳ mensura, quam super alios meos servos ita ut spiritus ei censeri queat datus esse non ἐκ μετρου**, und meint nun zum Schlusse berechtigt zu sein: dies sei Charakter des Messias. Zugegeben aber nur in Beziehung auf das, was Vitringa abgesehen vom Texte sagt, denn in demselben steht vom Geist „ohne Maß" nichts, und der Ausdruck ist **ultra pondus et supra vim** gepreßt. Auch Stier erlaubt sich, „ohne Maß" einzuschieben. Die unzweifelhaft messianische Stelle Jes. 11, 2. führt Hengstenberg als Parallele an, nicht aber die oben angeführten vom Volke.

Dem Rechte wird er (Steudel gut:) Geltung verschaffen, nicht: verkündigen. משפט bedeutet nach Vitringa **jus = religionis doctrina canonica rationalis in principiis conscientiae fundata** — was wieder zu speziell ist, es bedeutet vielmehr, wie so viele Stellen beweisen: Recht, d. h. was sich rechtlich gebührt, das Recht = das Richtige, **aequum, justum.** Gesenius*) u. A. Religion überhaupt — was zwar modern, aber der Schrift nicht gemäß ist. Ewald: die sittliche, von der Religion Jehova's unzertrennliche Pflicht — ebenso der Schrift nicht adäquat. Umbreit, Hahn, Hengstenberg: Recht. Hävernick**): was objectiv recht ist vor Gott. Bei den heidnischen Völkern bestand bei aller Vortrefflichkeit der äußern gesetzlichen

*) im Commentar zu Jesaia.

**) in seiner Alttestamentlichen Theologie, herausgegeben von Hahn.

Anordnungen doch in höherem Sinne ein rechtsloser Zustand (Hengstenberg), während Israel schon Deut. 4, 5—8. glücklich gepriesen wird, daß es allein unter den Völkern im Besitz der göttlichen Rechte und Gebote sei, Ps. 147, 19.: „er verkündigt Jakob sein Wort, Israel seine Sitten und Rechte, so thut er den Heiden nicht.“ Diese Prärogative, welche Israel genoß, auch auf die Heiden auszudehnen, ist eben ein Stück Mission des Volkes, welche es als Knecht Gottes in der Zukunft erfüllen soll. **Coccejus: ita loquetur ad gentes ut omnis caro cognoscat, quid sit verum, sanctum, Deo dignum, quod Dei nomen, quae vera justitia.** Stier billigt zwar diese Erklärung, aber ich finde von einem loqui ad gentes nichts im Texte, wovon weiter unten. Hahn: das Recht wird er den Völkern ausgehen lassen, nemlich von Zion aus, daß es unter ihnen wie in Israel die Stätte seiner Geltung habe. Vergl. 2, 3.; 51, 4.; 48, 20. — so faßt es auch Hitzig, wenn er sagt: die wahre Gottesverehrung geht von Israel aus, und eben das Volk macht es ja, daß der משפט — welches Hitzig = 70 τὸ ἦθος, = was Brauch und Sitte ist, abschwächt, — von ihm zu den Heiden gehe. Die meisten Erklärer, Ges., Umbr., Knobel, Stier, fassen הוציא = hinausbringen durch Verkündigung, durch Lehre, wie es schon Vitringa faßt, was aber zu der falschen Erklärung der Stelle geführt hat, als seie hier vom Lehren die Rede. Hitzig meint zwar, die Idee, daß das Volk der Lehrer sein werde, sei unserm Verfasser ganz eigenthümlich — allerdings tritt das Volk sonst nirgends als Lehrer auf, dazu waren die Propheten da; dies hat aber wieder andere Erklärer zu der Ansicht verleitet, als sei unter dem עבד hier der Prophetenstand zu verstehen. Allein hier steht nichts vom Lehren. Sehen wir nun die Stellen an, wo von Zion aus die wahre Gottesverehrung zu den Völkern bringt, z. B. Jes. 2, 3. ff. thun sich die Völker zusammen, um zum Hause des Gottes Jakob zu wandeln, um sich von Jehova belehren zu lassen — von Jehova selbst, nicht vom Volke. Jes. 25, 6—9. Ps. 87, welcher den Grundgedanken ausführt, daß Zion die Geburtsstätte der Völker sei, und Jes. 44, 1. ff. schildert, wie die Völker von ferne her sich

herbeidrängen und um Aufnahme in Israels Bürgerschaft sich bewerben, besonders cfr. V. 5.: „dieser wird sprechen: ich gehöre Jehova, und dieser wird rufen mit dem Namen Jakob's und jener wird schreiben mit seiner Hand „Jehova" und mit dem Namen Israels wird einer bekennen." Vergl. Hesek. 37, 25—28. Sach. 8, 22., wie die Heiden schaarenweise herbeikommen, um den Herrn zu suchen. Doch die Hauptstelle ist bei Micha: Seine Anschauung ist, daß von der Theokratie eine Lehre, ein Gesetz ausgehe und in neuer Weise erziehend und belebend auf die Völker einwirke, nicht bloß auf die Theokratie. Das Neue dieses Gesetzes besteht aber nicht etwa in einem Gegensatz zum alten Gesetze, sondern in seiner Entwicklung und Entfaltung zu einem Universalismus. Micha läßt die neue Gemeinde ihrer objectiven Basis nach auf neuer Offenbarung Jehova's ruhen. Eine solche Offenbarung ruft als neue Wirkung hervor die Aufrichtung eines Friedensreiches. Hieher gehört besonders die Stelle 4, 1—5., wo zwar nicht das Wort משפט, aber das Verbum שפט und das parallele תורה, „doch wird's geschehn zu Ende dieser Zeit: der Tempelberg Jehova's emporstrebend auf der Berge Gipfel, wird überragen die Hügel, und Völker strömen zusammen auf ihn. Der Nationen Fülle macht sich auf und sprechen: auf! wir steigen zu Jehova's Berg, zum Haus des Gottes Jakob, daß er uns unterweise von seinen Wegen und wir wandeln auf seinen Pfaden, denn von Zion gehet aus Gesetz und Wort Jehova's von Jerusalem. Da richtet er (oder es) zwischen Völkern und schlichtet fernerhin unter mächtigen Nationen." Wie unmittelbar vor unserem Abschnitte bei Jesaias, so tritt auch in der Micha'schen Stelle aus dem Dunkel der vorigen Schilderung Licht hervor. Das Gemälde der betrübten Gegenwart schließt sich auf zur erhebenden Aussicht in die künftige Periode des von Zion ausgehenden Heiles. Es fehlen auch nicht die Uebergangsperioden, welche in Geburtsschmerzen sich der Entwicklung der Heilsperiode einflechten. Das Gesetzwort Jehova's ist das Organisationsmittel des weit ausgehenden Gottesbundes, nicht aber ein äußeres Weltereigniß. Der Tempelberg aber ist Typus für den Centralpunkt, von welchem die Offenbarung aus-

geht, und woran ſich der neue Bund anſchließt, die Grundlage der alten und neuen Reichsgemeinſchaft. Das Geſetzwort iſt die Quelle göttlicher Belehrung und moraliſcher Erneuerung, — nicht das fleiſchliche Jeruſalem wird rehabilitirt werden, nicht das irdiſch-geographiſche Jeruſalem wird einſt der Schauplatz vieler Völker werden, wie falſche Hoffnung träumt. Am weiteſten geht wohl Auberlen, welcher von dem in unſern Tagen in der Zerſtreuung lebenden, dereinſt im Lande Kanaan wiederhergeſtellten Volke Iſrael eine Darſtellung und Ausgeſtaltung des ceremonialen und bürgerlichen Geſetzes Moſis in Cultus und Verfaſſung des Reiches erwartet, und zwar des tauſendjährigen. Das alles ſolle aber geſchehen unbeſchadet des Hebräerbriefes, was freilich ſchwer zu begreifen ſein möchte. — Was dem Volke Iſrael kraft ſeines ihm gewordenen Berufes zugeſichert war, das wird im Neuen Teſtamente der Gemeinde des Herrn beigelegt. Die Gemeinde des Herrn iſt das wahre Iſrael. — Doch gilt „das Heil kommt von den Juden". Das, was hier ausgeſagt iſt, iſt nur ein Stück Erfüllung von der uralten Fundamentalverheißung „in dir ſollen geſegnet werden alle Völker der Erde". Die Art und Weiſe, wie Iſrael das Recht unter die Völker bringen wird, iſt aber nicht die, daß Iſrael als Lehrer, als Miſſionär auftritt, ſondern die Völker kommen in freiwilligem Entſchluſſe, angelockt von der neuen Erhebung des göttlichen Nationalheiligthums. Dieſe Erhebung iſt der lebendige Erregungsgrund der Völkerbewegung, und der Bund vom lebendigen Gott wird alle Völker mit den Banden des Friedens umſchlingen. Der Unterſchied von unſerer Stelle und der Micha'ſchen iſt nur der, daß hier der Knecht als Vermittler zwiſchen Gott und den Völkern auftritt, während dort die Sache unmittelbar auf Gott zurückgeführt iſt; aber iſt es nicht eben Sache des Knechtes, des Volkes, auszuführen, was ſein Herr will?

In Folgendem werden die Attribute angeführt, wie ſich die Wirkſamkeit des Knechtes entwickelt.

Er wird nicht ſchreien, er wird nicht lärmen, gibt den Gegenſatz gegen alles laute Weſen, welches ſeinen eigenen Willen mit Leidenſchaft durchzuſetzen ſucht, welches über jeden

Widerſtand lärmt und tobt, welches gefliſſentlich die Oeffentlichkeit ſucht, um Aufſehen zu machen, um der Eitelkeit und dem Hochmuth Nahrung zuzuführen. Man mag hier einen Gegenſatz finden zu dem großſprecheriſchen, prahleriſchen Weſen der Götzendiener bei Begehung ihres pomphaften Cultus Jeſ. 44, 25. I Reg. 28, 29. (Knobel nach Geſen.), aber nicht einen ſolchen zu der leidenſchaftlichen Unruhe, mit welcher der Sieger aus Oſten ſeine menſchlichen Plane durchzuſetzen und ſich in den Mittelpunkt der Weltgeſchichte zu ſtellen ſucht, wie Hengſtenberg meint, der überſehen hat, daß Cyrus nicht menſchliche Plane durchſetzt, ſondern als vom Herrn zu ſeiner Miſſion erweckt dargeſtellt iſt; aber da derſelbe unter dem עבד ein Individuum verſteht, ſo muß er ihm auch ein ſolches entgegenſetzen. Einige der ältern Erklärer fanden hier geſchmacklos genug eine Schilderung des Cyrus, was ſogar Ewald früher ſich nicht ſcheute, nachzuſprechen. Vitringa findet in V. 2. eine Erklärung nicht nur der äußerlich ſichtbaren Art und Weiſe dieſes ausgezeichneten Lehrers, ſondern auch der inneren Beſchaffenheit dieſer Lehre ſelbſt, welche theils friedeſtiftend, theils tröſtend ſei. Intereſſant und ein Beiſpiel, wie man nicht beweiſen ſoll, iſt hier ſeine Beweisführung von ſeinem meſſianiſchen Standpunkte aus. Er ſagt nemlich: Chriſtus ſelbſt enthielt ſich nicht immer des **Clamor** und der **alta vox**, welche ſein Eifer und die Umſtände forderten, — alſo iſt hier nicht Chriſtus gemeint? Nein, ſo ſchließt Vitringa nicht, ſondern „es muß alſo hier eine ganz beſondere **species vitiosi clamoris** gemeint ſein, der **clamor litigosus, rixosus, contentiosus**, welcher ſich in Disputationen und Deklamationen zeigt; deßhalb findet er hier einen Gegenſatz gegen die **conciones graves et interminatorias** der Propheten und gegen die **declamatores forenses**, von deren Vorhandenſein im iſraelitiſchen Staatsleben die Schrift nichts weiß — es ließe ſich eher an die falſchen Propheten denken, welche mit ihren Fähigkeiten, Gelehrſamkeit und Kunſtgeheimniſſen geprahlt haben, cfr. Jerem. 5, 31. 6, 13. ff. 14, 14. 23, 25. ff. — Wenn auch Chriſtus, fährt Vitringa fort, hie und da von ſeinen Gegnern zu einem disputatoriſchen Anlaufe ſeie fortgeriſſen

worden, so werden alsbald mit einer solchen Kraft der Rede und Ueberführung die Zweifel gelöst, daß die Gegner kein Feld mehr zu ihren Disputationen gehabt haben; er habe gelehrt hin und wieder im Tempel und in der Synagoge, wenn er aber sich von hier entfernt habe, habe er sich nicht aufgehalten in foris aut plateis, sondern sese in agrum, desserta, montes, litus maris zurückgegangen. Ich will gegen diese Erklärung nur fragen: War denn nicht die ganze Wirksamkeit Christi in Trösten und Ermahnen, in Helfen und Heilen, in Erbarmen und Segnen eine durchaus öffentliche? cfr. Joh. 18, 20. Hengstenberg paraphrasirt ganz ähnlich, und führt als Beweis die Stelle Matth. 12, 15—21. an. Besen.: er lehrt mild, bescheiden, mit demuthsvollem Sinne, ohne Aufsehen. Aber nun es heißt: er wird seine Stimme nicht hören lassen, so kann ich ein für allemal darin kein Lehren finden. Nach anderen Erklärern soll hier der Prophetenstand gemeint sein, und Umbreit beschreibt dies in seiner poetisirenden Manier ganz ausführlich, wie der Prophet Gott und sich selbst verherrliche in diesem Bilde, das er male (?), und preist es als einen Fortschritt in der Auslegung, daß Gesenius, Rosenmüller und De Wette*) hier im עבד den Propheten-stand geschildert finden. Auch Köster**) sagt zu der Stelle: novum igitur hoc solum est, quod Israel sub unius doctoris persona introducitur, et quidem canti et constantis, fügt aber hinzu: enimvero prius illud necessario sequitur et personificatione populi tanquam servi, posteriora auctor innuit populares suos jam non splendorem externum politicum ambire debere, sed internum ex studiosa monotheismi propagatione. Bleiben wir, die Kritik auf den zweiten Theil verschiebend, beim Worte, so ist damit gesagt, daß der עבד weder laut schreiend, noch lärmend auftreten werde, ja daß überhaupt sein Auftreten gar nicht vermittelt sei durch das lebendige Wort. Das Mittel, welches der Knecht benützt, um das Recht bei den Völkern zur Gel-

*) in der Schrift: de morte expiatoria Christi etc.

**) im Programme: Ilde servo Dei.

tung zu bringen, ist nicht das Wort, ist nicht die Rede, nicht die Predigt — dies ist die negative Bestimmung. Kleinert*): „die Stummheit hat man fast allgemein von der bescheidenen Haltung des Knechts erklärt. Aber Stummheit ist nicht Bescheidenheit; in diesem Sinne ist der Knecht durchaus nicht stumm, wie sich aus 49, 2. ergibt. Vielmehr explizirt der Prophet selbst 53, 4. die Stummheit des עבד vom ruhigen Tragen seiner Leiden, und diese authentische Erklärung entscheidet auch für unsere Stelle." Worin sollen aber die Leiden bestehen? Etwa darin, daß der Knecht die Geißelvölker, welche der Herr über Israel schickte, trotz ihrer Erbärmlichkeit nicht vernichten kann? Dies kann unser עבד ruhig dem vom Erlöser Israels eingeführten Cyrus überlassen, der als Befreier Israels über die Völker mit unwiderstehlicher Gewalt das Gericht bringt. In unserer Stelle ist von einem Leiden des Knechts so wenig die Rede, daß vielmehr gerade von seiner Herrlichkeit die Rede ist, denn all' die aufgezählten Merkmale sind Wirkungen nicht seines Leidens, sondern der herrlichen Erhebung desselben in Folge des ihm dargereichten göttlichen Geistes. Er wird so wenig leiden, daß er ja die Zusage unermüdlicher, nicht ermattender Thätigkeit erhält, bis seine Mission erfüllt ist. Es darf die Stelle 53, 7. nicht hieher gezogen werden, denn dort ist ein ganz anderer Zusammenhang.

Das geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen. Schon Steudel**) bemerkt ganz richtig: in V. 3. werde agendi potius quam annuntiandi ratio geschildert. Umbreit spricht hier von dem milden Geist der Lehrweise, welche nicht etwa den schon gesunkenen Sünder ganz niederschmettere, sondern ihn sanft und liebevoll aufrichte und emporhebe mit dem Worte der Vergebung des Vaters — ein erbaulicher Gedanke, der aber nicht im Texte liegt. Stier rühmt diesen Gedanken und erweitert denselben, indem er nicht nur bußfertige, geängstigte Sünder, die nicht

*) Ueber das Subject der Weissagung Jes. 52. ff. Stud. u. Kritik. J. 62, 4. Heft.

**) In den Programmen von 1839. I. u. II. Thl.

rfen oder zu hart angegriffen würden; im Texte findet, ſon-
das Bedürfniß der Schonung auch für die verſunkenen, har-
ſündet, die gerade als dem Untergang nahe, jedoch noch nicht
verloren bezeichnet werden, im Texte ausgeſprochen glaubt.
meint aber der Prophet? Stier antwortet, der Prophet
e von der Menſchheit, menſchlichen Natur überhaupt im
en und Ganzen, zwar unter dem engeren Bilde nächſter An-
ung auf ſolche, denen ihre Zerknicktheit, ihr Faſtverlöſchen
in's Bewußtſein getreten, aber doch die andern, — alſo wohl
igen, welchen ihre Zerknicktheit noch nicht in's Bewußtſein
en — gleichſtellend vor dem heiligen Rechte des Geiſtes,
r das Innerſte durchforſcht. Umbreit ſowohl als Stier
aus Vitringa geſchöpft, welcher, wiewohl er das Ganze
uf die Lehrthätigkeit Chriſti einſchränkt, ſagt: **Messiam doc-
a sic instituturum esse, ut peccatores graviores, quorum
lentiae illatum erat majus aliquod vulnus, quorumque
divinam gratiam fere desperarent, status erat incertus
stabilis, quique ob ipsam hanc rationem animo erant
o; non prosterneret nec dejiceret, neque interminationi-
onantibus divinae vitae percelleret aut plagas divini ju-
lis infligeret, verum eos erigeret consolationibus suis si
observaret studium verae poenitentiae** u. ſ. f. Die letz-
Worte eignet ſich ſogar Knobel an, wenn er ſagt: Dieſe
en beugt er nicht noch mehr durch harte, niederſchlagende
, ſondern ſpricht tröſtend und aufrichtend, ermuthigend und
nd zu ihnen. Wenn Hengſtenberg dagegen proteſtirt,
nan alles auf die Lehre beziehe, ſo hat er ganz Recht. Allein
lte, da er ſelbſt im vorigen Vers eine Schilderung der Lehr-
keit findet, in dieſem Vers, welcher mit dem Satze endigt
rhaftiglich wird er das Recht ausbringen", die Art und Weiſe
ehrthätigkeit finden. Er findet auch hierin einen Gegenſatz
m weltlichen Eroberer, deſſen Sinn nur darauf ausgeht, zu
gen und auszurotten, welcher nicht ruhe, bis er die gebrochene
völlig zu Boden geworfen — aber welche gebrochene Kraft
nn gemeint? offenbar die der Heidenvölker. Vergl. Kap.

45, 1, ff., denn eben indem Koresch die Israel feindlichen Völker niederwirft, ist er ein Werkzeug zur Erlösung Israels. Somit sollte er auch die Thätigkeit des mit Koresch verglichenen עבד auf die Heiden beziehen. Vergl. V. 1.: „dem Rechte wird er bei den Völkern Geltung verschaffen". V. 4.: „bis er gründet auf Erden das Recht, und auf seine Weisung werden harren die Eilande". V. 6.: „werde dich machen zum Völkerlichte" u. s. f. Die Völker, die Erde, die Eilande, die Gebundenen, die Blinden, die in Finsterniß sitzen, die גוים, die Heidenwelt, denn alles außer Israel war Heidenwelt. Wie kann aber Hengstenberg sagen, es sei eine willkürliche Deutung, den glimmenden Docht und das zerknickte Rohr auf die Heidenwelt zu beziehen? Welches sind denn nach seiner Ansicht die Objecte der Wirksamkeit des עבד? Es kann, sagt er, keinem Zweifel unterworfen sein, daß das geknickte Rohr und das glimmende Docht bildliche Bezeichnungen derjenigen sind, welche durch Leiden gebeugt sich arm und elend fühlen, die Mühseligen und Beladenen, oder wie er mit Neutestamentlichen Ausdrücken es bezeichnet, die πτωχοι, die κοπιωντες και πεφορτισμενοι, aber, meint er mit Neutestamentlicher Einschränkung, nur die, welche ihre Armuth fühlen und zu Herzen nehmen; die Gottlosen, über welche die Gerichte Gottes gegangen, seien nicht mit eingeschlossen — als ob die Gerichte Gottes nicht in eines Gottlosen Gewissen eben noch das letzte Fünklein anfachen könnten und demselben in seinem unstäten Hin- und Herschwanken gleich einem Rohre zum Bewußtsein bringen könnten das Gefühl der Armuth und Mühseligkeit! (Vergl. die Geschichte vom verlornen Sohne im Neuen Testamente.) — Diese von Hengstenberg geläugnete Wirksamkeit ist ja eben einer der Hauptzwecke der göttlichen Gerichte. Wenn aber die Gottlosen ausgeschlossen sein sollen, so müssen also die Frommen in Israel hier gemeint sein, was Hengstenberg annimmt und mit Parallelen Kap. 61, 1. 50, 4. Ps. 72, 4., wo von Elenden des Volks die Rede ist, zu beweisen sucht, und meint, in diesem Verse hauptsächlich zeige sich die Verwerflichkeit der nichtmessianischen Erklärungen. Während Hengstenberg die Gottlosen ausgeschlossen sein läßt durch seine Wen-

bung, von der Wirksamkeit des עבד, findet Stier in seiner Weise auch am peccator gravissimus noch eine heimliche Bitte: komm herüber und hilf mir, und auch im status incertus und instabilis des geknickten Rohres ein Fünklein übrigen Bewußtseins gleich jenem Altar des unbekannten Gottes und findet im zerbrochenen Röhrlein und im glimmenden Döchtlein den Lebens- und Wiedergeburtskeim im ἡμιθανης vor dem barmherzigen Samariter.

Was die Hengstenberg'sche Ansicht vom Gegensatze dieses עבד zu Cyrus betrifft, so ist zuzugeben, daß eine Vergleichung dem Propheten kann vorgeschwebt haben, aber durchaus kein Gegensatz. Ist ja doch Cyrus als ein Mann dargestellt, der von Jehova berufen, von seiner Hand geleitet Israel die Erlösung anbahnen soll, welche dann auch die Völker zur Einsicht bringen soll, daß Jehova allmächtig sei. (Vergl. Kap. 45. in seiner Ausführung, besonders V. 14—17., wo die Bekehrung der Völker von den todten Götzen zu Jehova auf Grund der Erlösung Israels ausgeführt ist.) Kann aber Cyrus, der dieses anbahnen soll, im Gegensatz stehen zu dem hier in seiner Wirksamkeit geschilderten עבד, der ja ganz dasselbe zu thun hat? Nur in einem Stücke ließe sich ein vergleichender Gegensatz finden: wenn Cyrus seine Mission mit der Kraft des Armes vollführt, so gebraucht der עבד ein ganz anderes Mittel. Aber auch dieser Gegensatz wäre ein sehr gesuchter, da ja erst Kap. 45. Cyrus genannt ist, und wie eigenthümlich wäre die Vergleichung eines Verkündigers und Predigers, dessen Person ja Hengstenberg in diesem Vers findet, mit einem weltlichen Sieger? Auch Tertullian bezieht die arundinem contusam auf die fides Israelis, geht aber im zweiten Gliede „linum ardens“ auf den momentaneum ardorem gentium über. Mit fides infirma und cognitio manca ethnicorum sagt Köster nur deßhalb zu wenig, weil er die Wirksamkeit des עבד auf die Lehrthätigkeit einschränkt. Das einfache Bild, welches dem Verständniß so nahe liegt, wenn man unbefangen hinsieht, erklärt Hahn ganz treffend, wenn er sagt: „das geknickte Rohr bezeichnet die Heidenvölker in ihrer sittlichen Haltlosigkeit und Verkommenheit, in welcher sie ohne fest zu stehen in der Wahrheit

aus Gott vom Geiſte des Irrthums wie ein Rohr vom Winde hin und her getrieben werden und von der Macht der Sünde zerſtört ſind und die Heidenvölker gleichen in der Verdunklung ihrer Herzen und Sinne einem nicht mehr hell brennenden, ſondern dem Verlöſchen nahen Dochte.“ Ich füge noch hinzu: ein Rohr, das unten in ſeiner Wurzel noch feſte ſteht, aber in ſeinem Wachsthum durch das Abbrechen der Spitze verhindert iſt, ſomit von oben abſtirbt, wenn nicht Hilfe kommt, und ein friſcher Ausſchlag ſich hervormacht — es iſt das urſprüngliche Wurzeln auch der Heidenwelt in Gott. Vergl. Act. 17. die Rede des Apoſtels Paulus auf dem Arcopag in Athen *του γαρ και γενος ἐσμεν* — nicht nur, ſondern deſſen ganze Anſchauung vom Heidenthume, cfr. Röm. 1, 19. ff. den Gott, welchen ſie kannten, *ουχ ως θεον ἐδοξασαν ἢ ηὐχαριστησαν, ἀλλ' ἐματαιωθησαν ἐν τοις διαλογισμοις* — der ſchwache Stamm des Rohres, das ohne Pflege allem Wind preisgegeben — *εἰασεν παντα τα ἐθνη πορευεσθαι τοις ὁδοις αὐτων* (Act. 14, 16.) wird abgeknickt und ſie verfallen in die Röm. 1, 22. ff. gezeichneten Sünden. Ebenſo war ihnen das Licht der Erkenntniß angezündet, *το γνωστον τυ θευ φανερον ἐστιν ἐν αὐτοις, ὁ θεος γαρ αὐτοις ἐφανερωσεν* — aber ſie ſtellten es unter den Scheffel, es fehlte ihnen das Oel der Lampen zur Erhaltung des Lichtes *και ἐσκοτισθη ἡ ἀσυνετος αὐτων καρδια.* Vergl. noch mit dieſer Pauliniſchen Auffaſſung Geneſ. 9, 6. Jakobi 3, 9.

Nach der Wahrheit wird er dem Rechte Geltung verſchaffen. Steudel und Köſter zu wenig ſagend: fideliter, studio sincero. Luther, Hengſtenberg: wahrhaftiglich. Vitringa: secundum veritatem, ſowie es die Wahrheit erfordert, in der Art und Weiſe, wie es der Dienſt der Wahrheit erheiſcht, ob nun = ad veritatem oder in veritate, in Wahrheit oder: mit Wahrheit. Gegenüber den vorhergehenden negativen Beſtimmungen hier die poſitive. Stier faßt das ל als zielangebend wie die LXX *εἰς ἀληθειαν* zur Wahrheit, d. h. das Recht und Gerechtigkeit führt er ſo hinaus, daß es Wahrheit, d. h. ächte Wirklichkeit werde, was aber gegen den Zuſammenhang verſtößt,

ndem hier die Art und Weiſe der Wirkſamkeit angegeben wird. Zugleich hat das Wort „Wahrheit“ weder im Alt-, noch im Neuteſtamentlichen, vielmehr nur im modernen Sprachgebrauch dieſe Bedeutung. Kleinert: nach, auf Grund und mit der Bundestreue.

Das Mittel, mit welchem Iſrael dem Rechte unter den Völkern Geltung verſchaffen wird, iſt ſein heiliger Wandel daheim im Dienſte der Wahrheit. Mit dieſem thatſächlichen Zeugniſſe und Beiſpiel, welches kräftiger wirkt als die beredteſte Predigt, und gewaltiger auftritt, als die Gewalt des Armes, wird Iſrael die Völker überwinden, daß ſie ihr Unrecht laſſen, das beſonders auch n Unterdrückung des Volkes Gottes beſteht, ſich zuſammenſchaaren und ſich von Jehova, dem Bundesgotte des Volkes, bekehren laſſen. Die Miſſionsperiode Iſraels trat erſt mit dem Verſtummen der Altteſtamentlichen Prophetie ein. Es ſollte die Heiden mit ſeinem Glauben und ſeinen Hoffnungen bekannt machen und auch ihnen dadurch den Weg zum Heil in Chriſto bahnen. Zwar erkannte Iſrael dieſen Beruf nicht, aber er wurde denkoch wenigſtens dadurch erreicht, daß die in der Zerſtreuung lebenden Juden allenthalben Synagogen hatten, wo das Geſetz und die Propheten geleſen und erklärt wurden, und zu welchen auch den Heiden der Zutritt offen ſtand. Dies iſt ein Stück der leuchtenden Wahrheit, die, auf den Leuchter geſtellt, ſeine Lichtſtrahlen unter die ringsum wohnenden Völker hinausſandte. Damit hat ſich etwas von der Beſtimmung Iſraels verwirklicht, freilich nur ein Minimum vom Lichte für die Völker, aber Iſrael hat eben ſeine Beſtimmung vergeſſen, iſt der Idee untreu geworden. Hier aber iſt von Iſrael dem Volke nach ſeiner theokratiſchen Beſtimmung, vom idealen Iſrael die Rede. Die Erſcheinung blieb hinter der Idee, die Ausführung hinter der Aufgabe zurück — eine Wahrheit, die eben in der Geſchichte Iſraels ſich im hellſten Lichte zeigt. Denn „wem viel gegeben iſt, von dem wird man viel fordern“. Iſt denn nicht noch jetzt das Volk, das ſo große Verheißungen hat, ein Räthſel? aber es hat eben auch dieſe Verheißungen unter einer Bedingung

sine qua non, und weil diese nicht erfüllt wurden, lastet der Fluch auf ihm. Aber Typus bleibt das Volk mit seiner Bestimmung immer noch, und allerdings was ihm nicht gelungen, was es nicht gethan", cfr. Dan. 9, 10. „Wir gehorchten nicht der Stimme des Herrn, unseres Gottes — daher trifft uns auch der Fluch und Schwur, der geschrieben stehet im Gesetze Mosis" — weil es dem Herrn den Dienst aufgekündigt, das geschieht vor unsern Augen durch den, in welchem die Idee des Knechtes Jehovas Ja und Amen geworden ist, der die Aufgabe gelöst hat, welche zu lösen das Volk sich unfähig gezeigt hat — insofern ist mir diese Stelle messianisch, aber nur typisch, nicht offenbarmessianisch, wie Hengstenberg und Stier es will.

In V. 4. wird die Art und Weise der Thätigkeit des Knechtes weiter geschildert als eine unermüdliche, und zugleich der Erfolg dieser Wirksamkeit angegeben: er wird nicht ermatten und wird nicht geknickt werden. יָרוּץ Hievon: non erit turbulentus, dem Luther folgt: er wird nicht närrisch noch gräulich sein, während Aquila und Symmach: non curret, was Hengstenberg noch verstärkt: laufen = davon laufen, weglaufen, „er wird nicht enteilen", ein Wort, welches er in Matth. 17, 17. erfüllt findet. Allein diese Bedeutung kann das Wort nur haben im Zusammenhang mit dem Begriffe „fliehen", wovon hier nirgends die Rede ist, was aber in der von Hengstenberg citirten Stelle Judic. 7, 21. wirklich dabei steht, somit nicht für, sondern gegen ihn beweist. Ferner citirt er als Parallele Jerem. 49, 19., wo aber so wenig vom Davonlaufen die Rede ist, daß vielmehr die Rede ist vom eilig Daherkommen. Hengstenberg ist Vitringa gefolgt, welcher übersetzt: neque currentis instar festinabit i. e. non festine sed considerate cum debita patienta, non e medio abit, priusquam scholam suam stabilivisset et perfectum doctrinae canonem discipulis suis reliquisset. Consequent ist diese Erklärung jedenfalls, denn wenn oben von einem Lehrer die Rede war, so muß auch die Schule und die Schüler

genannt sein. Doch führt schon **Vitringa** die Erklärung **quassare, concutere** von רצץ an, was die **LXX** mit θραυσθήσεται wiedergeben, welcher Ansicht so ziemlich alle Erklärer von **Ges.** bis **Stier** folgen. Zwar wird die Form ירוץ als Impf. Kal = ירץ vom intransitiven רצץ gefaßt, es kann aber ebenso gut Impf. Nifal für ירוץ = ירוץ sein; es steht offenbar wie Jes. 40, 18., wo es heißt, er wird nicht müde noch matt im geistigen Sinne = **animo non frangetur**, wie **Ges.** auch hier übersetzt. Das Wort passivisch genommen bietet allerdings grammatische Schwierigkeit, aber diese wird durch die wiederholende Anspielung auf יכהה und רצוץ in V. 3. überwunden. Dieser Parallelismus hat sogar einige Erklärer dahin bewogen, geradezu „er verlöscht nicht und wird nicht gebrochen" zu übersetzen.

Es darf hier schon aufmerksam gemacht werden auf den Unterschied der gegenwärtigen Erscheinung Israels und seiner künftigen Bestimmung, worauf wir bei der nächsten Stelle zurückkommen werden. Wenn nur Israel kraft der Verheißung mit dem göttlichen Geiste ausgerüstet in der Wahrheit wandeln wird und mit seinem Lichte die Heiden bestrahlen, so wird es selbst nicht mehr den Anschein eines matten Dochts und geknickten Rohrs gewähren wie in der Gegenwart, da die Heiden nichts von seinem Lichte, wohl aber seine Unterdrückung sehen, und allerdings von dem wichtigen Berufe Israels nichts ahnen. Aber so unscheinbar sein Wesen wirklich ist, es wird seine Aufgabe in voller Kraft und vollständig lösen.

„Bis er gründet auf Erden das Recht." De Wette: **donec jus in terra constituerit**, was aber die sofort folgende Erklärung: **Dei judicia terris annuntiaverit** abschwächt und verfälscht, denn er versteht unter dem עבד den Propheten — **simul autem significatur non sine difficultate et molestia nunere suo fungi prophetam.**

Ob man den folgenden Satz „und auf seine Weisung werden harren die Eilande", von עד abhängig macht oder selbständig faßt, der Sinn ist: es kommt einmal die Zeit, wo u. s. f. איים die fernen Küsten, Gestade, die Länder im Meere,

Inseln; Hengstenberg versteht darunter im jesaianischen Sprachgebrauche: die Eilande im Meere der Welt, die Länder und einzelnen Reiche, was aber der alten Anschauung nicht adäquat ist. Zu den oben angeführten Stellen, wo besonders die bei Micha hervorgehoben ist, vergl. noch Haggai 2, 6. ff., „denn also sagt Jehova der Heerschaaren: noch eine kleine Weile, so bewege ich den Himmel und die Erde, das Meer und das Trockene und bewege alle Völker, daß die liebsten aller Völker kommen ꝛc. Vergl. Jes. 51, 5., wo dieselbe Anschauung, daß, wenn Israel sich einst bekehrt im Glauben zu Jehova, es aus dem Gerichte erlöset, mit herrlichem Heile begnadigt werde und auch den Völkern die wahre Gerechtigkeit und das ewige Heil zu Theil werde. „Das Gesetz wird von mir her ausgehen", d. h. das in Israel selbst zur Anerkennung und vollständigen Geltung gekommene Gesetz Jehova's geht von Israel aus zu den Völkern und findet unter ihnen Anerkennung, „und mein Recht werde ich anbrechen lassen" unter den Völkern zum Licht derselben, so daß es fortan die die Völker belebende Macht wird — „auf mich werden die Eilande harren und auf meinen Arm werden sie harren" — „du Volk, in dessen Herzen mein Gesetz", und Micha 5, 6. (hebr. Text): „da wird Jakobs Ueberrest inmitten vieler Völker wie Thau sein von Jehova wie Regenschauer über das Gras". Das Volk Israel ist gemeint, als ein solches, welches für viele Völker Segen bereitet, und reiche Frucht unter ihnen hervorfördert, natürlich für das Reich Gottes. Vergl. Deut. 32, 2. Hos. 14, 6. 6, 4. Jes. 26, 19. Daß diese befruchtende, geistlich wiedergebärende Kraft, welche von Israel auf die Völker ausgeht, eine göttlich verliehene ist, versteht sich im biblischen Zusammenhang von selbst. Wenn nun so viele Stellen eben dasselbe was die unsrige nicht von einem Individuum, sondern vom Volke aussagen, warum soll hier durchaus das Volk nicht gemeint sein? Solche Stellen ignorirt Hengstenberg und Stier. Fassen wir die Bedeutung der ganzen Stelle noch einmal zusammen: diese Macht der in Israel waltenden Wahrheit wird so groß sein, daß die Völker sie schauen, innerlich sich überwinden lassen, daß sie Lust und Begierde tragen nach dem Rechte,

es in Israel waltet; daß ſie ſehnſüchtig ihre Blicke nach dem
ete Jehova's richten, unter deſſen Geltung Israel ſo blühend
eht. Dieſe Stelle handelt alſo vom Volke, aber allerdings nicht
s Volke, wie es gegenwärtig vor den Augen der Propheten
t und lebt, was freilich Hengſtenberg nicht begreifen kann,
n er, um die directe Meſſianität derſelben zu beweiſen, ſagt:
Beſchreibung des Knechtes Gottes als eines ſanftmüthigen,
en, demüthigen, ſtehe in einem grellen Contraſte gegen das=
ge, was der Prophet ſonſt über den Charakter und die Sitten
iſraelitiſchen Volkes ausgeſagt, ebenſo begreift es Stier nicht,
n er meint, „ich gebe meinen Geiſt" könne höchſtens in ſehr
hränktem Sinne vom iſraelitiſchen Volke gelten. — Haben wir
n hier eine Schilderung, eine geſchichtliche Darſtellung des Vol=
? Nimmermehr; ſondern wir haben es hier mit einer Weiſſa=
g zu thun, und wir haben, wie Hengſtenberg ſelbſt einmal
lich an einem andern Orte ſagt, keinen Grund, dieſelbe „in den
en Horizont ihrer Zeit einzuzwängen". Dieſe Schilderung
mt erſt ſpäter V. 18—22. und bildet einen deutlich ausge=
chenen Contraſt und wirft ein helles Licht auf unſere Stelle
ück, und doch haben die Interpreten dieſe Gegenſätze, die alle=
, wenn unter dem עבד das Volk verſtanden iſt, eintreten,
rſehen, weßhalb ihr Fragen: was denn hier und was dort unter
עבד zu verſtehen ſei? Kann denn das Volk nicht in zwei
ziehungen aufgefaßt werden, wie ſchon Moſes in ſeinem Segen
Fluch es auffaßt? Es handelt alſo dieſe Stelle, wie
angeführten Parallelſtellen, welche Hengſtenberg
ſequenterweiſe alle auf den Meſſias ſelbſt beziehen muß gegen
klaren Text, vom Volke, wie es nach ſeiner Wieder=
urt ſeine Stellung und Aufgabe erkennend, wie
ſchon in der älteſten Zeit ihm geworden, den ihm
n Gott aufgetragenen Dienſt erfüllt; es iſt das
ale, theokratiſch=meſſianiſche Volk. Allerdings iſt die
itze dieſer Weiſſagung Chriſtus, und was von dem zum Knechte
hova's beſtimmten, dazu erlöſeten und wiedergebornen Iſrael im
nzen gilt, das gilt auch von dem Knechte Jehova's aus Iſrael,

welches der Grund dieſer Erlöſung und Wiedergeburt des Volkes iſt. Allerdings iſt auch dieſe Weiſſagung allein erfüllt in Ihm, in welchem alle Verheißungen Ja und Amen ſind, und deßhalb wendet auch Matth. 12, 17—21. die Stelle auf Chriſtum direct an; denn Chriſtus iſt, wie Träger aller Weiſſagung im Alten Bunde, ſo auch in der Zeit der Erfüllung der Grund aller Erlöſung und Wiedergeburt der Völker; er iſt's allein, der alles Recht unter den Völkern zur Geltung bringt und alle Wahrheit auf dem Erdkreiſe begründet, denn ſein Wort iſt's, was die Nationen rettet. Daß ſich aber ſolche Stellen auf den Meſſias ſelbſt beziehen, duldet der klare Buchſtabe des Textes nicht, denn nicht die weitere Beziehung, die der Text hat, haben wir zuerſt feſtzuſtellen, ſondern die erſte Beziehung, den Sinn, welchen der Prophet ſeinen Worten gegeben wiſſen wollte. Die Anführungen im Neuen Teſtamente überhaupt, wie die von Hengſtenberg hier genannten, können nimmermehr nöthigen, die Stelle auf den Meſſias zu beziehen, ſo wenig als wir, um aus der Maſſe von Beiſpielen nur eines anzuführen, z. B. Hoſ. 11, 1. auf Grund von Matth. 2, 15. direct auf Chriſtum beziehen. Die richtige Deutung der Berufung Neuteſtamentlicher Stellen auf Altteſtamentliche liegt eben in den Worten: In Chriſto ſind alle Verheißungen Ja und Amen. Es iſt ein beſchränkter judaiſirender und ſchollaſtiſcher Standpunkt, nur die Stellen für meſſianiſche zu halten, wo gerade die Perſon des Meſſias ſich herausexegetiſiren läßt. Iſt denn nicht das ganze Volk Iſrael von Anfang bis Ende mit ſeiner unvergleichlich großartigen Führung in Inſtitutionen und Geſchichte Zeugniß genug, ja iſt nicht das ganze Alte Teſtament inſofern meſſianiſch, als es Vorbereitung und zwar nothwendige Vorbereitung auf's Neue iſt, und iſt nicht Chriſtus wie rückwärts Träger des ganzen Schöpfungs- und Offenbarungsſyſtems ſo auch vorwärts Ziel, in welchem die ganze Lebensentwicklung alles Geſchöpflichen ſich abſchließt? Oder mit andern Worten: das iſraelitiſche Volk gewinnt nur in ſeinem Verhältniſſe zum Chriſtenthum ſeine wahre Bedeutung und kann erſt im Geiſte des Chriſtenthums und durch denſelben in ſeinem wahren Weſen verſtanden werden, d. h.

das objective Erkenntnißprinzip und der Schlüssel zum Verständniß des Alten Testaments ist im Christenthum gegeben, weil in Novo testamento patet, quod in Vetere latet. Das eigenthümlichst Neutestamentliche aber als fertige, fixirte Lehre im Alten Testamente zu finden, wie es Hengstenberg's Grundsatz ist, ist ungeschichtlich und eröffnet Thür und Thor für allerlei Willkürlichkeiten, so daß die Exegese zu Eisegese wird. Neu- und Alttestamentliche Stellen promiscue zu gebrauchen, wo es sich um Feststellung des realen Sinnes handelt, verstoßt gegen den bestehenden Unterschied des Alten und Neuen Testaments. „Das Neue Testament ist vom Alten verschieden, „denn es gibt nicht eine biblische Lehre, welche im Alten Bunde schon in ihrer ganzen Fülle entschlossen wäre und somit als in sich fertig ohne weitere Entwicklung in's Neue Testament herübergekommen wäre“; aber das Neue hängt auch mit dem Alten enge zusammen, sofern es in der That „auch im Neuen Testamente keine ganz neue Lehre gibt, vielmehr die evangelische Wahrheit nach ihrem ganzen Umfange und in allen ihren Theilen ihre entsprechende Vorbereitung im Alten hat.*) Hengstenberg und die ihm folgen kennen einen Unterschied von Vorbereitung und Erfüllung nicht, sehen auch die Testamente nicht als organisches Ganzes an, sonst müßten Entwicklungsstufen constatirt werden, denn wo gibt es einen Organismus, der alsbald fertig aufträte? Zuerst Same, dann Wurzel, dann wieder Wachsthum, dann Blüthe und endlich Frucht. V. 5—7. redet der Herr seinen Knecht an und gibt ihm seine Bestätigung: bei seiner Allmacht verheißt er ihm die Ausführung des großen Werkes, zu welchem er ihn berufen — es wird ein Volksbund gestiftet, die Nationen werden erleuchtet. Mit Recht macht der Prophet wiederholt auf Gottes Allmacht aufmerksam, um dem Glauben an diese Verheißung eine feste Stütze zu geben. Der עבד ist natürlich kein anderer, als der im vorigen Vers geschilderte, nemlich der ideale Israel, wenn gleich Umbreit meint, „hier liege der Stein des Anstoßes für diejenigen, welche in dem Knecht

*) Oehler, Prolegomena zur Alttestamentlichen Theologie p. 66.

das Volk ſehen wollen", — nur für diejenigen, das iſt zugegeben, welche das Volk in ſeiner empiriſchen Erſcheinung nicht zu unterſcheiden wiſſen von dem Volke nach ſeiner idealen Beſtimmung.

Wir führen zuerſt die Erklärungen auf. Einzig richtig Ueberſetzung iſt: Ich werde dich machen zum Volksbunde deßhalb fehlt der Artikel. Vitringa: et dabo te in foedus populi, Sinn: ego te ad id ordinavi idque efficiam, ut populus meus per te obtineat promissa sibi foedere a me facta. Coccejus: ego te ad hoc do, ut populo impetres haereditatem testamento assignatam et ut proponaris populo, s. Israëli tanquam ἀποστολος καὶ ἀρχιερευς της ὁμολογιας αὐτου. Alv. ut sis mediator foederis gratiae inter me et Abrahamum pacti. Dieſe Anſichten erklärt Vitringa für orthodoxe scripta und erklärt weiter: dari in foedus populi ut ratum faciat foedus populi h. e. ut populo praestet promissa ipsi in Abrahamo foedere data. Das Recurriren auf den abrahamitiſchen Bund mit ſeiner univerſellen Segensverheißung iſt gut. Die neuern Erklärer ſtützen ſich minder oder mehr auf dieſe Erklärungen, Geſen., Maurer, Knobel: zum Bundesſtifter zwiſchen Jehova und Iſrael, zum Wiederherſteller der iſraelitiſchen Theokratie, alſo 1) Bund = Urheber des Bundes, Bundesſtifter, foederis auctor, oder Mittler des Bundes, Herold des Bundes, ſofern, ſagt z. B. Geſen., der Bund unter Moſe geſchloſſen worden ſei, ſo habe es vorzüglich den Begriff „Geſetzgeber, Lehrer", und meint deßhalb, es ſeie eine theokratiſche Mittelsperſon darunter gemeint, wie einſt Abraham, Moſe, Samuel, und der Sinn ſeie: es ſoll durch den Propheten ein neuer Bund mit Jehova vermittelt werden. Dies hängt mit der unglücklichen Idee zuſammen, daß in dem ganzen Stücke nicht von einem zukünftigen die Rede iſt, ſondern von einem gegenwärtigen. Ebenſo verkehrt Knobel: „die Erwartung des Verfaſſers geht dahin, daß die theokratiſch Geſinnten, an ihrer Spitze die Prieſter und Propheten, welche ſich am meiſten nach dem heiligen Lande ſehnten und die Heimkehr beſonders betrieben, heimgekehrt die Theokratie wiederherſtellen werden, wie ſie Moſes geſtiftet hat. Dieſe Erwartung war auch

ganz natürlich.“*) Stier faßt das בְּרִית ebenso persönlich als eine dem Volke entsprießende, jetzt noch in ihm verborgene Person der Zukunft: ein neuer Ursacher eines Volksbundes für ein ächtes Bundesvolk. Hengstenberg: der Knecht Gottes wird der persönliche und leibhaftige Bund Israels genannt, weil in seiner Erscheinung der mit Israel geschlossene Bund seine volle Wahrheit finden soll, er vergleicht Micha 5, 4. וְהָיָה זֶה שָׁלוֹם. Er findet die Uebertragung „Bundesmittler“ entleerend. 2) Al. fassen בְּרִית = Band, Bund, Mittelvolk zwischen Jehova und den Heiden wie Hitzig. Derselbe sagt zwar, man könnte Dan. 11, 28. vergleichen, wo בְּרִית den Bund = das verbündete Volk bedeute, wie's Ewald**) faßt, wo er das untergeordnete עַם die Beziehung des einzelnen auf das Ganze beschreiben läßt und übersetzt: ein Bund von Volk, d. h. ein ganz verbündetes friedliches Volk, was aber Hitzig abweist, weil es dann לְעַם בְּרִית heißen müßte, doch faßt es Ewald (im Commentar) anders, wenn er sagt: Ein Bund ist eine Binde, Versöhnungs-, Annäherungsmittel, worin aber dieses Mittel bestehe, werde angegeben durch עַם. Hitzig übersetzt „Bundesvolk“ und bedenkt nicht, daß gegen diese Uebersetzung eben einzuwenden ist, was er oben eingewendet hat, daß es dann עַם בְּרִית heißen müßte. Er verbessert sich aber selbst durch seine Erklärung: ich will dich machen zu einem Bund, d. h. zu einem Bindungsmittel, einem Bande natürlich zwischen Jehova und den Heiden, und meint, diese Erklärung des בְּרִית durch das Concretum μεσιτης sei geschützt durch das folgende abstracte פְּקֹחַ עִוְרִים, indem eigentlich die Lehre das Licht ist, nicht der Lehrer — sie passe zu der priesterlichen Würde des Volks vortrefflich, er faßt עַם nicht als Genit., sondern als Appositon enge mit בְּרִית verbunden, was aber nicht angeht, weil עַם offenbar dem גּוֹיִם entspricht, und so wenig dieses die Erklärung von אֹור bildet, ebensowenig kann עַם die zu בְּרִית enthalten. Vielmehr bezeichnet das zweite Wort die Person, mit welcher der Bund gemacht

*) Über diese verfehlte Ansicht Knobel's siehe den zweiten Theil.

**) in seiner Grammatik §. 499.

wird, z. B. ברית יעקוב der Bund mit Jakob. Vergl. Levit. 26, 42. 45. Deut. 4, 31. 3) Zum Bunde oder Bundesstifter zwischen den Juden und Heiden, wie Köster es faßt, „ein Bundesmittler der Leute", utrosque foedere junget, ita nimirum ut ethnicos ad monotheismum adducat. sic Judai tanquam alter Moses proponuntur: per monotheismum ille Israelitarum cum Jehova foedus sanxit; hi Judaeos cum ethnicis conjungent, er vergleicht Genes. 15, 1. ego sum merces tua = mercedis auctor.

Zu der unter 1) angeführten Ansicht gehört auch die von Hahn: Zum Bunde des Volks, zu dem den Bund des Volkes nemlich mit mir Jehova bildenden, zu dem das Volk mit mir verbündenden, zu mir bekehrenden und in das Verhältniß der Bundesgemeinschaft mit mir einführenden Volke, so viel als zum Mittler des Bundes mit mir für das Volk, das der Erde nämlich — die Völker. So ist allerdings V. 5. עם gefaßt, hat aber den Artikel wie immer, wenn es vom ganzen Menschengeschlechte steht, cfr. Jes. 40, 7., wo das Menschengeschlecht mit Einschluß Israels gemeint ist, wie hier in V. 5. Hier aber soll es das Menschengeschlecht bedeuten mit Ausschluß Israels — was wohl zu bedenken ist. Wenn aber Hahn meint, es sei ganz natürlich dieses עם gebraucht, wie vorher העם, so ist ihm entgegen zu halten, daß es viel wahrscheinlicher ist, daß der Prophet im Fortgang seiner Rede, wo er von der allgemeinen Schilderung der Wirksamkeit Jehova's zu seiner speziellen Weissagung zurückkommt, dasselbe Wort ex professo aber in anderm Sinne braucht, nemlich wie sich Jehova's Wirksamkeit auf das ganze große העם beziehe, so insbesondere auf das עם κ. ἐξ. עם steht ohne Artikel wie גוים, und gerade eben der Parallelismus mit גוים verlangt, daß עם in seiner gebräuchlichen Bedeutung vom israelitischen Volke gefaßt werde. Würde גוים ein gleichbedeutendes Wort neben sich bedürfen, wie Hahn das עם faßt, so stünde, das beweisen diese Stellen, nicht עם, sondern wie z. B. Ps. 2. לאמים oder wie Numer. 25, 15. Jes. 49, 1. אמות. Auch Stdl. faßt עם = עמים, ein Bund mit den Völkern, der von Jehova ausgeht; allein die ganze Idee eines

solchen Bundes ist der Schrift fremd, denn, bemerkt Str. richtig: der Bund mit allem Fleisch Genes. 9. betrifft nur das natürliche Leben. Köster faßt עם nicht als Volk sensu arctiori et politico, sondern als societas quaecunque wie unser „Leute“, was gegen die Schriftsprache ist. Vielmehr ist עם so sehr spezielle Bezeichnung des Volkes Israel, daß geradezu die Heiden לא עם heißen Deutr. 32, 21., und daß sogar der Plural עמים nicht überhaupt von Völkern gebraucht wird, sondern zunächst von den Stämmen Israels oder im Gegensatz von Herrschern = Unterthanen; es heißt auch nie גוי יהוה, sondern stets nur עם יהוה. Dagegen heißt es Genes. 18, 18. mit vollem Rechte: „in Abraham sollen alle גוים gesegnet werden, denn neben der particularistischen Aufgabe, welche dem Geschlechte Abrahams geworden, Träger der göttlichen Gerechtigkeit zu sein, ist es auch erwählt, ein Träger zu sein im universellen Sinne, Träger der göttlichen Gnade und des göttlichen Segens für die ganze Erde. Deßhalb heißt auch Abraham Vater vieler גוים. Auch am Worte ברית ist gekünstelt worden. Hofmann: es bedeute von ברה oder ברא Bestimmung, Festsetzung, nicht bloß Bund. Wird aber dieses für die erste Bedeutung erklärt, so widerstreitet es dem Sprachgebrauche und der Geschichte. Denn foedus hat sich als erste Bedeutung fixirt und erst aus diesem fließen dann die Festsetzungen und Bestimmungen; zugleich wird aber auch aller Zusammenhang mit den frühern Bundschließungen aufgehoben und dessen weitere Erklärung „der Knecht Gottes soll persönlich für das Gesetz, für die Gottesverfügung einer Gemeinde gelten“, ist, wie schon Str. gut bemerkt, zum mindesten unbiblisch. Umb. erklärt: der alte Bund, dessen Zeiten abgelaufen sind, da der Herr einen neuen Himmel und eine neue Erde schafft, das Frühere aber nicht mehr in Erinnerung gebracht werden und in keines Menschen Sinn mehr kommen soll (K. 65, 17.), ruhte auf dem Gesetz תורה = dem ברית, der neue aber ist enthalten in dem Knechte Gottes, er ist der Bund selbst, er ist das Gesetz — eine Erklärung, die unrichtig ist, weil sie auf der unrichtigen Voraussetzung beruht, als seie unter dem עם der Prophet verstanden, der sich selbst verherr-

lichen, ein Gedanke, den De Wette schon ausspricht. (Vergl. die Kritik im zweiten Theile.)

Unsere Erklärung ist folgende: Ich übersetze „Volksbund, Völkerlicht", was nach den Worten, wie sie dastehen, die einzig richtige Uebersetzung ist. עם und גוים stehen also einander gegenüber; wie Volk Israel und Heidenvölker — denn was nicht zum עם gehörte, war Heide גוי — in ihrer ganzen ausgedehnten Massenhaftigkeit (deßhalb ohne Artikel). Der Knecht Jehova's wird Bund genannt, aber nicht Bund für die Heiden, sondern Volksbund, Bund des Volkes Israel. Der ideale Israel, der Israel der messianischen Zukunft ist nicht bloß, was zu schwach ist, Bundesmittler für das ganze Volk in seiner empirischen Erscheinung, sondern er ist selbst der leibhaftige Volksbund. Wie er nach Außen sich als Licht präsentirt, so nach Innen als Bund. In ihm hat sich der Bund so sehr realisirt, daß er als personificirter Bund dasteht. Es braucht in der Messianischen Zeit für Israel keinen Abraham, keinen Moses mehr als Bundesmittler des Volks mit Jehova, sondern das Volk als wiedergebornes, als seiner Bestimmung sich bewußtes, als vollkommener Knecht Jehova's ist der Bund selbst. Denn in ihm findet der mit Israel geschlossene und mehrmals erneuerte Bund Jehova's seine volle Wahrheit. Der Bund Jehova's mit dem Volke Israel ist das Eigenthümliche, das Charakteristische der Alttestamentlichen Offenbarung (cfr. oben die Erklärung von Israel und Knecht). Deßhalb das Schrecklichste der gerichtlichen Drohung bei Hosea: die Aufhebung des Bundesverhältnisses, also das Eintreten eines veränderten Verhältnisses Jehova's zu seinem Volk, zu welchem er spricht עמי לא. Es ist eine ganz besonders ausgeprägte Klage der Propheten, daß Israel seinen mit Jehova geschlossenen Bund nicht halte, und es ist eine ganz besondere Hoffnung, daß Israel in der Zeit des Heils fest im Bunde stehen werde. Die Abrahamitischen Verheißungen beruhen wesentlich auf der Idee des Bundesverhältnisses, cfr. Genes. 12, 3. 18, 18. u. ff. Das Bundesverhältniß aber geht aus von der göttlichen Erwählung, cfr. Kap. 41, 8. f., wo dies von Abraham gesagt ist, hier aber — und dies ist eben der Fortschritt der

Prophetie — vom ganzen Volke. Aber dieſe Gottesgemeinſchaft, welche die Patriarchen nur einzeln genoſſen, in ihrem Bunde mit Gott, — ſchon in dem Jehovanamen erhält das vertraute Verhältniß des Bundes Gottes ſein beſtimmtes Gepräge — erſtreckte ſich ſpäter auf das ganze Volk, denn das Geſetz, welches ihm gegeben wurde, iſt die engſte Verknüpfung des Bundesverhältniſſes Jehova's mit Iſrael, und dies ſo ſehr, daß Jehova Vater ſeines Volkes wird und Iſrael ſein erſtgeborner Sohn, ſein Eigenthum, Exod. 19, 4—6. 4, 22. Hoſ. 11, 1. Das Bundesverhältniß wird erhalten durch das poſitive Heil, welches das Geſetz dem Volke in der Gegenwart gewährt, ferner durch die Forderungen, welche das Geſetz ſtellt (der göttlichen Erwählung und Sohnſchaft-erklärung entſpricht auf Seiten des Volkes die Verpflichtung zur Haltung des Geſetzes), endlich durch die Zukunft des Geſetzes, welches die Heilsverkündigung iſt. Das Bundesverhältniß iſt zwar tiefgehenden Störungen unterworfen, aber an und für ſich unauflöslich, wie dies Hoſ. Kap. 1—3. in Form einer Ehe darſtellt, welche einerſeits eine ideale Beſtimmung als unauflösliches Verhältniß hat, anderſeits aber eine reale, von der Sünde getrübte Seite. Wie wir in unſerer Unterſuchung den Widerſtreit von Idee und Realität des Volkes finden werden, ſo ſtellt Hoſea dieſen Widerſtreit im Zehnſtämmereich dar. Ich habe ſchon früher bei den erſten Verſen unſeres Stückes auf den Bund aufmerkſam gemacht, nach der Micha'ſchen Stelle, welcher am Ende der Zeit als ein Friedensbund die Völker umſchlingen ſoll; ich führe noch Heſek. 37, 26. an: „ich ſchließe mit euch einen Bund des Friedens, ein ewiger Bund ſoll mit euch beſtehen — und gebe mein Heiligthum in eure Mitte auf immer und ich wohne unter ihnen und bin ihnen Gott und ſie ſind mir Volk — ſo erfahren's auch die Heiden, daß ich der Herr bin, der Iſrael heiligt", cfr. 16, 60. f. und 34, 25.; ſie thun ſich dann zuſammen im Völkerbunde, cfr. die bei den erſten Verſen dieſes Stückes angeführten Stellen. Aber ehe die Völker ſich zuſammenſchaaren, muß zuerſt Iſrael den perſonificirten Bund mit Jehova darſtellen, und dieſer Bund iſt dann der Grund, daß die Völker, voll Begier, Iſraels Herrlichkeit zu

genießen, sich zusammenscharen — so ist Israel ein Licht für die Heiden, Kap. 54, 7.: Jehova will einen ewigen Friedensbund zum Segen aller Völker mit meinem Volke stiften. Das Reich der Gnade soll beginnen und das der Strafe soll enden. „Denn die Berge können weichen und die Hügel wanken, aber meine Gnade soll nicht von dir weichen und mein Friedensbund nicht wanken." Dieser Friedensbund erweitert sich zum Gottesstaate: Kap. 61, 1. 6, cfr. Jerem. 31, 31. ff. K. 60, 2. 3., ein neues Jerusalem wird der glänzende Mittelpunkt des neuen Gottesreiches V. 19. Kap. 66, 20., alle Völker verbünden sich — aber wehe denen, die diesen Bund von sich stoßen (66, 24.). Auch Jer. 31, 34. Joel 3, 1. und a. Stellen beweisen, daß es wesentliche Wirkung der messianischen Zeit ist, daß kein Mittler zwischen Gott und den Menschen mehr nöthig sein wird. Dann wird es nicht mehr gehen, wie in der vorigen Geschichte Israels, daß der Bund immer wieder gebrochen wird, daß das Volk bundbrüchig zur Hure wird, sondern dann wird es heißen „siehe unser Gott" und Jehova wird sprechen „siehe mein Volk". Wenn die Bundesstiftung von der göttlichen Erklärung „du bist mein Sohn" ausgeht, so darf es uns gewiß nicht wundern, wenn hier, wo vom Knechte Jehovas die Rede ist, die Weissagung auch auf die ברית kommt. Denn die Idee der Bundesgemeinschaft ist der Mittelpunkt, um welchen sich der gesammte Glaube und die gesammte Erkenntniß Israels dreht. — Auch bei dieser Erklärung dieser Stelle wird, wie nöthig ist, der עבד das Volk vom Volk unterschieden, denn der ideale Israel ist einerseits mit dem Volke in seiner empirischen Erscheinung eins, andererseits wiederum von ihm unterschieden. Eine Unterscheidung, die wir nicht etwa nur aufstellen, sondern die der Prophet selbst macht, die aber die Interpreten, weil sie die Gegensätze, welche auftreten, übersehen haben, auch übersehen. Verwundert man sich ja auch nicht, wenn man von der Kirche spricht und sie unter zwei Gesichtspunkten betrachtet als ecclesia visibilis und invisibilis, oder wenn die ecclesia hier in ihrer empirischen Erscheinung eine pressa, eine militans genannt wird, aber ihrer Idee nach, ihrer Bestimmung nach, was nicht

bloß eingebildetes Ideal iſt, ſondern Realität haben wird, eine triumphans heißt. Wie die Gemeinde der Heiligen, die wahren Chriſten ein Salz und ein Licht ſein ſollen für die Maſſe der Chriſten, ſo ſoll die ecclesia invisibilis sub ecclesia visibili latens, das wahre Iſrael, das ſeiner Beſtimmung treue Volk, ein Bund ſein nach Innen, auf daß es nach Außen werden könne ein Licht. Bei dieſer ganz dem Worte gemäßen Erklärung fallen alle Künſteleien weg: עַם iſt das Volk Iſrael, wie ſonſt auch; es iſt nicht Appoſition, ſondern Bund des Volks = Volksbund — ein ganz gewöhnliches Genit.-Verhältniß. Der Artikel fehlt, weil der Ausdruck עַם in ſeinem Gegenſatz zu גּוֹיִם den Zuhörern wohl bekannt war, und wie trefflich paßt alles in den Zuſammenhang: „ich werde dich ergreifen" — das Reſtituirende des Bundesverhältniſſes zugleich zurückweiſend auf K. 41, 8. 9., das Ergreifen des Stammvaters zur Bundesſchließung des Erwählten wie des erwählten Knechtes Kap. 42, 1. Hier das Faſſen mit der Hand, dort das Halten mit der Rechten „und werde dich bewahren", daß du im Bunde bleibſt und nicht mehr durch Uebertretung derſelben dich an dem heiligen Gotte verſündigſt, und du wirſt den Bund mit mir ſo darſtellen, daß es offenkundig wird, wie du in meiner Gemeinſchaft ſtehſt, und dadurch wirſt du das befruchtende Segenselement für die Völker, welche ſchon in Abraham, deinem Stammvater, geſegnet wurden. Vergl. Jer. 31, 31. ff. Und was noch die Geſchichte betrifft, ſo kommt ſie unſerer Anſicht trefflich zu Hülfe. Der neuteſtamentliche Beruf des zunächſt um den erſchienenen Chriſt und dann um das Apoſtolat geſchaarten λοιπὰ τοῦ θεοῦ Gal 6, 16. ging nicht bloß auf die Heiden, ſondern zunächſt auf die noch ungläubige Maſſe des eigenen Volkes, auf das Röm. 11, 25. ἀπὸ μέρους verhärtete Iſrael. Ja ſchon die Wiederherſtellung des im Exile befindlichen Iſrael iſt ja nicht bloß durch Cyrus und die andern Achämeniden, ſondern auch auf Seiten Iſraels durch ſolche Knechte Jehova's im hervorragenden Sinne wie Serubabel, Joſua, Eſra, Nehemia u. A. vermittelt, welche die Anſchauung des Propheten recht wohl in den collectiv-perſönlichen Begriff עֶבֶד zuſammenfaſſen könnte. (Del.) Klt: es iſt der

Knecht Gottes der Bund des Volkes Iſrael. Das iſt der Bund ſeiner ſelbſt, und das iſt ein Abſurdum. Der Bund ſeiner ſelbſt kann der Knecht nicht ſein, folglich muß ein Unterſchied ſein zwiſchen Knecht und Knecht, zwiſchen Volk und Volk — das iſraelitiſche Volk muß die Weſenheiten in ſich haben, die beiden Beſtimmungen — einer idealen Perſon von göttlichem Beruf und eines realen Collektivums von Perſonen — zugleich entſprechen. Was der „Volksbund" zu bedeuten habe, iſt jetzt klar: in der Idealperſönlichkeit des Volks, in dieſem character indelebilis, den Gott dem Volke durch ſeine Berufung aufgeprägt hatte, findet fort und fort die Verſöhnung Gottes und ſeiner Rathſchlüſſe mit dem ſündigen Effectivbeſtand des Volkes ſtatt.

Zum Völkerlichte. Vit. ſagt über den Zuſammenhang dieſes Wortes mit dem vorigen: „Messiam hoc ipso ratum facturum testamentum quo Deus Abrahamum ejusque semen prospexerat haeredem gentium, si gentes illustraret notitia veri Dei, easque a tenebris transferret ad statum fidei, sanctimoniae consolationis et verae laetitiae. Status enim oeconomiae novae est status lucis, status lucis est status notitiae Dei et verae religionis"; er verweiſt noch auf Simeon als den Erklärer dieſer Stelle wie der Parallele 49, 6. bei Luc. 2, 30. 31. Es wird hier eine weitere Beſtimmung der Wirkſamkeit des Knechtes angegeben, und zwar die völkererleuchtende, ihre Erkenntniß anregende, ſo daß ſie im Lichte Jehova's wandeln werden, cfr. K. 60, 3. „und es wandeln Heiden in deinem Lichte — ſie werden Genoſſen des Heils, das für Zion erglänzt, und Könige in dem Glanze, der dir aufgeht." Das Licht (K. 2, 5.) wird in Iſrael ſo hervortreten, daß die Völker von ſeinem Scheine herbeigelockt werden. Am Lichte Iſraels entzündet ſich der dem Verlöſchen nahe Docht der Völker und bringt ſeinen hellen Schein hinaus in die Welt. Vom Segen aber, den Iſrael auf die Völker ausſtrahlen läßt, fließt auch wieder Segen auf es ſelbſt zurück, was ſich von ſelbſt verſteht. Denn wer Segen gibt, der empfängt Segen. Aber erſt wenn Iſrael Volksbund geworden iſt, iſt es fähig, Völker-

licht zu werden, wie Abraham erſt die Verheißung des Völkerſegens bekam, nachdem er mit Gott in den Bund getreten war.

V. 7. Zu öffnen die blinden Augen, iſt eine nähere Erklärung darüber, in welcher Weiſe Iſrael für die Völker ein Licht ſein werde; es ergänzt ſubjectiv, was vorher objectiv, vom matten Dochte der in Sünde und Irrthum verkommenen Völker und vom geknickten Rohre geſagt iſt. Das ל correſpondirt nicht mit dem ל bei אור und בריה, ſondern gibt einfach die Abſicht an, welche Iſrael als Völkerlicht erreiche. Wem gehören aber die blinden Augen? Welches iſt das Object der Wirkſamkeit Iſraels als des Knechtes? So fragt Vit.: „id unum hic quaeri potest, ad quae subjecta referenda sint beneficia illa gratiae quae hic memorantur? utrum ad Judaeos an ad gentes? er antwortet, in universum promiscue referri posse ad utrumque subjectum —, was er aus Act. 26, 18. beweiſen will und aus V. 18. u. 19., welche aber ſo wenig hieher gehören, daß ſie vielmehr einen Gegenſatz zu unſerer Stelle bilden — und erklärt dann, in welchem Sinne die Juden caeci und in welchem die gentes ſo heißen können. Er ſagt, das zweite Glied: ad educendum ex claustro vinctum beziehe ſich auf die Juden, dagegen das: ex carcere habitantes in tenebris beziehe ſich auf die gentes. — So läßt ſich jedoch nicht trennen — Hgſt.: wegen des Zuſammenhangs des Verſes mit „zum Licht der Heiden“ geht die hier erwähnte Thätigkeit Gottes — alſo Jehova iſt in dieſem mit dem vorigen zuſammenhängendem Verſe, welchen Zuſammenhang Hgſt. ſo eben premirt hat, Subject? (ſo will es auch Hahn, worauf wir zurückkommen werden) — „zunächſt auf die Heiden“. Daß aber auch Iſrael nicht ausgeſchloſſen werden darf, erhellt aus K. 49, 9., dann auch aus V. 16. hier, wo der Blindheit Iſraels gedacht iſt. Man wird alſo ſagen müſſen: es wird hier näher geſchildert, wie der Knecht Gottes ſich als Volksbund und Völkerlicht bewährt, wie er dem Unheil, in welchem die Heidenwelt ſchmachtet, ein Ende macht, was auch auf die Blinden im Volke ſelbſt einwirkt. Vit. lehrt „promiscue referri posse ad utrumque subjectum“ — ſollte übrigens objectum heißen — Judaeos

et gentes. Scheint auch das Subject kann promiscue bezogen zu werden, denn oben iſt Jehova Subject nach Hgſt., und gegen das Ende der Hgſt'ſchen Deduction macht der Knecht Gottes dem Unheil ein Ende. So kommt am Ende noch eine Weſensgleichheit Jehova's und des Knechtes zu Stande! Str. vollends: überhaupt die ganze in Banden der Sünde und des Irrthums gefangen liegende Menſchheit zu befreien und zu Gott zurückzuführen. — Wir ſehen, wie merkwürdig die Begriffe von Vit. bis Str. ſich erweitern: Vit.: Juden oder Heiden promiscue, Hgſt.: Heiden und Juden, Str.: die ganze Menſchheit, d. h. Heiden und Juden! Str. bemerkt noch mehr erweiternd: „Das Aufthun der Augen hat umfaſſenden Sinn, hebt an vom irdiſchen Elende aller Art, inſofern es in der Sünde wurzelt und nur mit dem Sündenelend gehoben werden kann, und reicht dann wirkend bis in die Tiefen des Todes, die Bande des Hades."

Andere wie Geſ., Ew., Knbl. verſtehen unter den blinden Augen, Iſrael in ſeiner Erkenntnißloſigkeit, und Knbl., der die Geſchichte en détail kennt, denkt dabei an diejenigen Exulanten, welche das nahe Heil nicht einſehen, alſo auch die Kleingläubigen und Zweifelnden und Klagenden; ihnen ſoll der Blick in die herrliche Zukunft eröffnet und ſie dadurch zur Heimkehr beſtimmt werden. Die Judäer waren zum Theil eingekerkert. Der Verfaſſer hofft ihre Befreiung von den theokratiſch Geſinnten, welche an der Spitze des Volkes ſtehend und als deſſen Repräſentanten bei Chrus den Antrag auf Freilaſſung ſtellen, die Genehmigung erhalten und alle Anordnungen zur Heimkehr treffen werden. Möglich, daß der Verfaſſer auch an gewaltſame Befreiung Einzelner dachte. D. h. der Erklärer hat nicht das zu erklären, was im Texte ſteht, ſondern er entwirft irgend ein Bild der Geſchichte, und von dieſem ſelbſterfundenen Bilde erklärt er Zug für Zug. Wir werden im zweiten Theile noch Gelegenheit haben, ſolche Proben von Erklärung anzuſehen. Ew. überſchreibt den Abſchnitt K. 42—46. „Iſrael und die Heiden", und bemerkt, wie Jahve ſeinen Clienten von Anfang an berufen habe, um ihm das Heil und deſſen Gründung zu übertragen, damit es als das Mittelvolk die Heiden er-

leuchte und mit Jahve aussöhne und darin das höchste Ziel seiner Thätigkeit finde, daneben jedoch auch und in der Gegenwart zunächst die vielen Unglücklichen von Israel selbst wie aus dem finstern Gefängnisse an's Licht führe und sehend mache, durch die Befreiung und Erlösung aber zugleich ihre Verzweiflung, ihre geistige Blindheit ihnen nehme. Hitz., Maur verstehen die Heidenvölker in ihrer Unwissenheit und Heilslosigkeit. Hitz. knüpft richtig an die Schlußworte V. 6. „zum Licht der Heiden" V. 7. an und sagt, das Licht wird in zwei Beziehungen aufgefaßt, erstens, was zunächst liegt, als Bild der Belehrung, welche geistige Blindheit aufhören mache — unrichtig vergleicht er V. 18. 19. (statt V. 3.), und zweitens, als Bild des Heils und der Befreiung. Hahn bezieht die blinden Augen auf Israel, aber faßt das ל nicht als Bezeichnung der Bestimmung und als Subject nicht den Knecht Jehova's, sondern Jehova selbst und ל dient zur näheren Bestimmung, wie Jehova, nicht der Knecht, Israel zum Bunde des Volks, zum Licht der Nationen machen werde. Zunächst wird er dies also thun, daß er Israel selbst die blinden Augen öffnet. Er sagt weiter: Um das Licht der Nationen zu werden, darf Israel nicht selbst blinde Augen haben u. s. f. Jehova wird also Israel selbst aus seiner geistigen Blindheit erlösen, damit es der Erlöser der blinden Völker werden kann. Allein es verstößt diese Anschauung gegen den engeren und weiteren Zusammenhang, denn, wenn Jehova vorher sagt, und dies gilt auch gegen die Hgst.'sche Ansicht, „ich werde dich machen zum Volksbund und zum Völkerlicht", so sind ja die Bande der Sünde, in welchen das Volk in Wirklichkeit schmachtet, schon gelöst, und die Gemeinschaft des Volkes mit Jehova ist schon hergestellt. Zudem ist ja nach den vorigen Versen schon der Geist Gottes auf das Volk gelegt, seine Berufung, seine göttliche Leitung schon ausgesprochen, seine Wirksamkeit schon erklärt, und jetzt käme noch hintennach: auf daß du aber dieses alles auch erfüllen kannst, will ich dir die Augen öffnen. Was wäre das für ein Fortschritt in der prophetischen Rede? Vielmehr haben wir in unserm ganzen Stücke durchaus keine Schilderung von Israel, wie es in Wirklichkeit ist, sondern

von dem idealen, von dem, wie es nach seiner ursprünglichen Bestimmung sein wird. Wenn die Schilderung K. 42, 18—22. unmittelbar hier anknüpfte, so könnte ich was Hahn sagt theilweise zugehen, aber es kommt jetzt unmittelbar darauf der Jubel der Völker über die neue Heilswahrheit, die sie kennen gelernt, und erst V. 18. wendet sich die Rede an das israelitische Volk, um ihm, das seine Bestimmung nun vernommen, den Contrast derselben mit seinem jetzigen Verhalten recht kräftig vorzuhalten — also die Heidenvölker, dieselben, deren Docht nahe am Verlöschen und deren Rohr geknickt ist, sind hier gemeint, und diese wurden auch zur Zeit Christi in die Gemeinde Gottes aufgenommen, wo die Verheißung „ich will dich zum großen Volke machen" den Anfang ihrer Erfüllung fand. Daß aber die Schrift die Aufnahme der Heiden als eine solche Vermehrung des Volkes Israel ansah, beweist schon Hos. 2, 1. — Diese Weissagung ist so gewiß, als der Gott Israels, Jehova, der unendliche, der einzig wahre Gott ist.

Kap. 42, 18—22.

V. 18. Ihr Tauben höret und ihr Blinden schauet her um zu sehen!

V. 19. Wer ist blind als nur mein Knecht und taub wie mein Bote, den ich senden will. Wer ist blind wie der mit Heil begabte und blind wie der Knecht Jehova's?

V. 20. Vieles hast du gesehen und beachtest es nicht. Offene Ohren hat er und er höret nicht.

V. 21. Jehova gefiel es um seiner Gerechtigkeit willen groß zu geben ein Gesetz und herrlich;

V. 22. und es ist ein beraubt und geplündert Volk u. s. f.

Daß in dieser Schilderung der Knecht Gottes das Volk Israel ist, kann gar nicht bestritten werden, es ist handgreiflich, und daß wenn von diesem Knechte gesagt ist, er sei der Bote, welchen Jehova sende, so ist ebenso klar, daß dies zurückweist auf den Anfang des 42. Kapitels. Aber welch ganz andere Worte als im Anfang des Kapitels! Dies aber ist nicht Weissagung, sondern einfache Darstellung des Volkes, wie es sich in der prophetischen Gegenwart präsentirt, und wie es einen gewaltigen Con-

traft bildet in dieſer ſeiner ſinnlichen Erſcheinung mit ſeiner von Anfang an ihm zugewieſenen Beſtimmung. Dieſe Gegenſätze, die ſo wenig beachtet werden, in denen aber das Volk in ſeiner Gegenwart geſchildert iſt gegenüber denen, in welchen weiſſagend das Volk als Ideal hingeſtellt iſt, ſind ſehr wichtig und bilden eine feſte Stütze für die Richtigkeit unſerer Auffaſſung. Schon bei unſerer erſten Stelle 41, 8—10. iſt ein Anlauf zu dieſem Gegenſatze genommen, wenn es dort heißt: „fürchte dich nicht, du Wurm Jakob, ihr Sterblichen von Iſrael". Ob das מְתֵי = qui mortui estis oder = moribundi, mortales oder = Völkchen, Häufchen, überſetzt wird, jedenfalls iſt es appoſitionelle Beſtimmung zu „Wurm" und beweist, daß unter „Wurm Jakob" wie unter „Knecht Iſrael" nicht ein Individuum, ſondern das Volk verſtanden iſt — es iſt damit das Volk in ſeiner gegenwärtigen Lage der tiefſten Erniedrigung und Schmach bezeichnet, und doch wird es durch die Allmacht und Heiligkeit Jehova's zum Sieger über die Völker. Es iſt hier die traurige Lage des Volks geſchildert, welches für alles, was Jehova in Geſetz und Propheten zu ihm redet, ſo unempfänglich iſt, indem es das Geſetz, welches die Augen erleuchtet, Pſ. 19, 9., nicht annimmt, und der Stimme ſeines Gottes keinen Eingang geſtattet; ja ſo blind iſt Iſrael, daß im Verhältniß zu ſeiner Blindheit alles Andere verſchwindet, und doch will Jehova es brauchen als ſeinen Boten, um den Völkern die Augen zu öffnen.

Kleinert findet in dieſem Stücke eine Erklärung der vorher genannten Leiden (cfr. p. 34.), die der Knecht ſtumm ertrage. Es ſolle zeigen, daß das Leiden von Gott ausgehe und wegen Ungehorſams und Verſtocktheit über den Knecht verhängt ſei. Der Gegenſatz ſeie jetzt aus dem äußern Gebiete der Erſcheinung in die innere, ſittliche übergetragen. „War es vorher ein Gegenſatz zwiſchen elender Erſcheinung und herrlicher Miſſion, ſo iſt es jetzt der zwiſchen göttlichem Beruf und innerem Verderben und Schuldbelaſtung."

Wir haben oben keine Leiden gefunden, und was die Unterſcheidung des äußern und ſittlichen Gebietes betrifft, ſo iſt ja der göttliche Beruf ganz daſſelbe, was die herrliche Miſſion und das

innere Verderben und die Schuldbelastung ist ja eben der vom Propheten von Anfang an hervorgehobene Grund der elenden Erscheinung. Die elende Erscheinung des Volkes kann der Prophet gar nie anders denn als Folge seines innern Verderbens — seiner Untreue gegen Gott — ansehen.

Wie kann man bei Vergleichung solcher Stellen, wo vom עבד Blindheit und Taubheit trotz aller Offenbarung ausgesagt ist, noch den Prophetenstand sich selbst verherrlichen lassen, wie De Wette, Rosenmüller, Umb.! Der Ausdruck מלאך steht allerdings von Propheten, Lehrern und Priestern, aber kann Israel nicht ebenso gut מלאך heißen als עבד? Zwar meint Schenkel*), wegen des מלאך sei es unmöglich, diese Stelle vom Volke zu erklären, während doch bald nachher 22—25. unbedingt vom Volke gesagt ist והוא עם. Der עבד seie auch hier das Ideal des Prophetenstandes, und V. 19. läßt er, wie die Rabbinen zu erklären pflegten, die Verstockten dem Herrn seinen Vorwurf zurückgeben für seinen eigenen Gesandten, worauf Str. mit Recht sagt: hier möchte man rufen: Wer ist blind, wenn nicht der Ausleger? Köster sagt: V. 18. Jehova coecos in religione ethnicos alloquitur (cfr. V. 16.). Quibus ut animum faciat ad amplectendam veram religionem, V. 19. edocet eos, Judaeos nunc monotheismi doctores, olim omnium caecissimos fuisse neque igitur suo merito legem mosaicam accepisse sed per Dei gratiam (V. 21.). Id eo demonstratur, quod Judaei culpa sua interitum sibi contraxeriut (22—25.) sic ethnicis spes injicitur, se quoque Dei gratia ad mirabilem illam monotheismi lucem posse pervenire. Allein von dem olim fuisse und accepisse, auf welchem die ganze Ansicht ruht, steht auch nicht eine leise Andeutung im Texte, und somit steht die ganze Deduktion in der Luft.

Was aber die Blindheit des Volkes betrifft, so haben wir hier eine Unzahl Stellen, die dasselbe aussagen, zuerst Deut. 28,

*) in seiner Monographie, die zuerst anonymen Verfassers erschien.

28. f. im Fluche Moſis „der Herr wird dich ſchlagen mit Blindheit“ 32, 28. f. Sacharj. 7, 11. „und verſtockten ihre Ohren, daß ſie nicht hörten“. Jer. 5, 21. „Die da Augen haben und ſehen nicht, Ohren haben und hören nicht“, ebenſo Heſek. 12, 2. Jeſ. 6, 9. 10. „Geh und ſprich zu dieſem Volke: Höret immerfort, aber verſtehet nicht, und ſehet fortwährend, aber ſehet nicht ein. Verſtocke du das Herz dieſes Volkes, erſchwere ſein Gehör und ſeine Augen blende auf daß es nicht ſchaue mit ſeinen Augen und mit ſeinen Ohren höre“. Und wie lange dauert dieſer Zuſtand im Volke? bis nach Zerſtörung und Verwüſtung im fernſten Hintergrunde die Erlöſung anbricht. — Dann öffnen ſich die Ohren der Tauben und die Augen der Blinden thun ſich auf. Jeſ. 35, 5. Dann werden hören jenes Tages die Tauben die Worte der Schrift, aus Dunkel und Finſterniß werden die Augen der Blinden ſchauen, Jeſ. 29, 18.

Vit. ſagt: die jüdiſchen Interpreten ſeien hier rathlos, weil ſie nicht begreifen können, wie dieſe epitheta auf das Volk Iſrael ſich beziehen können. Auch er führt die Beziehung auf die Propheten an, welche vom ſchlimmen Volk ſo genannt werden, bezeichnet ſie aber kurzweg als abſurd —. Doch Hieronym. verſucht die Schwierigkeit ſo zu heben, daß er die Worte ſo wendet: quis est surdus nisi ad quem nuncios meos misi, was aber gegen die Worte iſt. Vit. ſelbſt: die Rede beziehe ſich auf die Communitas populi judaei exceptis electis. Es ſtehe hier Knecht Jehova's nur respectu primae institutionis sui status, quia ad id electus erat vocatusque a Deo, ut solus in orbe terrarum populus secundum claram voluntatis ejus revelationem ipsi serviret, h. e. eum coleret ac revereretur, und meint dazu, es ſei etwas ganz allgemein Gebräuchliches, daß Namen, Dinge und Perſonen secundum primam institutionem sui status angepaßt werden — was ganz richtig iſt und auf die Unterſcheidung eines empiriſchen und idealen Iſrael hinführt.

Str. läßt ſich den Standpunkt von Calvin verrücken. „Es zeigt ſich, ſagt er, daß V. 18. zwar ſchon die Juden beſonders meinte, doch zugleich noch ehe V. 19. ihnen die Blindheit im

entarteten Sinne zuspricht, sie mit den Heiden zusammenthut, folglich alle Menschen umfaßte. Calvin: damnat Judaeos, caecitate aut potius homines universos. Tametsi enim specialiter exprobrat Judaeis, tamen hoc aliqua ex parte ad gentes quoque pertinet. Da muß am Ende die ganze Menschheit unter dem עבד verstanden sein, von der schon in der vorigen Stelle Str. sprach.

Hgst. meint: das Volk Israel werde aufgefordert, doch jetzt wenigstens aus seiner Fühllosigkeit herauszutreten und zur wahren Erkenntniß und Einsicht zu gelangen. Während Str. zugibt, daß die Anrede vornemlich Israel treffe, läugnet Hgst., daß der Prophet nur das Volk seiner Zeit meine, und beweist es damit, daß er sagt: wenn schon K. 6. zunächst auf Christi Zeit sah, — die Berufung des Propheten — so sei dies hier noch bestimmter der Fall. Ich gestehe, daß ich weder Vorder- noch Nachsatz fasse.

Kap. 43, 10.

Ihr seid meine Zeugen, ist der Ausspruch Jehova's, und mein Knecht, welchen ich erwählet.

Im Gegensatz zu den Göttern, welche keine Zeugen für sich haben, gibt Jehova seine Zeugen, welche die Verkündigung des Zukünftigen nicht nur hören, sondern deren Inhalt im Verlaufe der Zeit auch bestätigen werden. Das Volk Israel ist der Zeuge. Und mein Knecht, welchen ich erwählet. Hahn: enthält die nähere Erklärung des אתם. Kleinert: עבדי ist offenbar Prädikat zu אתם und die Stelle somit ein Beweis für unsere Ansicht, daß das Volk der Knecht ist. Darin kann ich nicht bestimmen, daß die Stelle zusammengenommen werden müsse mit 44, 26. Hofm., Str. fassen עבדי als zweites Subject und verstehen darunter den Propheten wie in 44, 26.

Wie überall, wo das Volk auftritt, so auch hier erscheint der Gegensatz. V. 21.: Das Volk, das ich mir gebildet, meinen Ruhm soll's erzählen. Wenn Israel seiner Bestimmung treu nachkommt, so trägt es zur Verkündigung und Aus-

breitung des Ruhmes ſeines Herrn und Königs bei — aber nicht mich rufſt du Jakob, denn du biſt meiner müde, Iſrael ꝛc. V. 21. hält dem Volke ſeinen Beruf vor.

V. 22. zeigt wieder, wie weit das Volk in ſeiner Erſcheinung von ſeinem Berufe ſich entfernt habe.

Kap. 44, 1. ff. und V. 21. u. 22.

V. 1. Nun aber höre o Jakob mein Knecht und Iſrael, welchen ich erwählt.

V. 2. So ſpricht Jehova, der dich geſchaffen und der dich gebildet, der von Mutterleib an dir half. Fürchte nichts mein Knecht Jakob und Begluckter (Frommchen) den ich erwählt,

V. 3. denn ich werde gießen Waſſer auf das Durſtige und Bäche auf das Trockene; ich gieße meinen Geiſt auf deinen Samen und meinen Segen auf deine Sprößlinge.

In den folgenden Verſen wird dann die Folge dieſes Segens auseinandergeſetzt: nemlich die Heiden werden es ſich zur höchſten Ehre rechnen, Jehova und ſeinem bisher geknechteten und geſchmähetem Volke anzugehören. Dieſe Stelle weist wieder zurück auf K. 43, 1. 42, 1. 41, 8. 10. 13. 14. — es iſt wieder eine weiſſagende Schilderung der Erhebung Iſraels als des Knechtes Jehova's zu neuer Herrlichkeit kraft ſeiner Bekehrung, wenn der Herr ſeinen Geiſt auf es gegeben haben wird. Aber alsbald V. 6—20. erſcheint wieder der Gegenſatz, wie Iſrael in Wirklichkeit durch den Dienſt der todten Götter ſich in's Verderben ſtürze, dann aber wieder ſo mild tröſtend und beruhigend Rückkehr zum Gedanken des 1—3. Verſes.

V. 21. „Gedenke an dieſes Jakob und Iſrael, daß du mein Knecht biſt, ich habe dich gebildet, du biſt mein Knecht, du wirſt mir nicht vergeſſen werden.

V. 22. Ich wiſche ab wie einen Nebel deine Sünden und wie ein Gewölke deine Vergebungen. Kehre um zu mir, denn ich erlöſe dich.“

Der Prophet erinnert das Volk an die früheren Gnadenerweiſungen, die es von Jehova erhalten, wie er das junge Iſrael gehegt und gepflegt (Hoſ. 11, 3.), von ſeiner früheſten Kindheit an ſchon in den Erzvätern ihm geholfen und es getragen Pſ. 22,

10. 11. Deut. 1, 31. 32, 6. und ſofort, als es ein Volk wurde, d. h. in der Zeit vom Auszug aus Aegypten an, Hoſ. 2, 17. — Das iſt die kräftigſte Bürgſchaft für ſeine Zukunft. Um nun in die Verheißungen der erſten volksbildenden Erlöſung ſtärker zurückzuweiſen, folgt nach Iſrael und Jakob ſogar der alte Name יְשֻׁרוּן, welcher auf Deut. 32, 15. anſpielt. Ob dieſes Wort nun deminutiv ſei und eine charitative Bedeutung „frommes Völkchen“ habe, oder Nom. propr. für Iſrael als das ſeiner Beſtimmung nach fromme Volk, was der Parallelismus hier verlangt, nemlich V. 1.: Jakob mein Knecht Iſrael, welchen ich erkor; V. 2.: mein Knecht Jakob, Jeſchurun den ich erkor; oder ob יָשַׁר = אָשַׁר glücklich ſein alſo: das von allen Völkern von Jehova durch Verleihung außerordentlichen Glücks begnadigte Volk, oder wie Str. will: es bezeichne die zugerechnete, vom Mutterleib der Erwählung her beigelegte Gerechtigkeit des eigentlich als Kind noch Ungerechten — wogegen ſich wohl etwas ſagen ließe —, iſt für unſere Unterſuchung wohl gleichgültig. In der angeführten Stelle braucht Moſes den Namen abſichtlich, wo die Wirklichkeit mit der Beſtimmung im grellen Widerſpruche ſteht; er ſtraft das Volk mit dieſem Namen, und dennoch folgt der Segen, weil Gott des Volkes Herr bleibt. V. 3. bezieht ſich auf die Ausgießung des Geiſtes, die unter dem Bilde eines herabſtrömenden Regens ausgeſprochen wird, cfr. Mal. 3, 10. Ezech. 34, 26. Mich. 5, 6—8. Ew.: „der, welcher jährlich und täglich die ausgedorrte äußere Schöpfung wieder erquickt, wird auf Iſrael neue Blüthe ausgießen.“ „Das Waſſer Gottes aber iſt ſein Geiſt, dieſer Geiſt alſo der wahre, vermehrende, Leben und Wachsthum vor Gott ſchaffende Segen für den Samen Abrahams und alle Geſchlechter der Erde durch ihn.“ (Str.) Vit. bezieht den Abſchnitt V. 1—3. auf die ecclesia in der ecclesia, und erklärt, der Prophet habe ein doppeltes Subject im Auge; ecclesiam electam credentem integra in Deum fide et affectu, in ecclesia carnali reproba multis inquinata vitiis, multis obruta scandalis: et tamen utramque appellat Jacobum et Israëlem; quod illud nomen his convenireti κατα σαρκα illis: κατα πνευμα και ἀληθειαν de quo

J. 43, 1. hic vero locus patet ex contextu respiciendam esse ecclesiam electorum, quae superesset inter Judaeos postquam Deus exsecutus esset sententiam judicii gravissimi; cujus modo facta erat mentio h. e. populum Dei electum qui reducendus erat ex exilio, et ibidem in Canaanaea conservandus, usque quo Deus illi praestaret luculenta illa promissa gratiae quae vero Abrahami semini testamento condixerat, er vergleicht Zeph. 3, 12.: et ego reliquum faciam in medio tui populum inopem et tenuem, qui fident nomini Jehovae, alſo die reliquiae secundum electionem gratiae ſind hier gemeint, Jeſ. 9, 20. f.

Gedenke an dieſes, bezieht Str. und Hzg. falſch auf die vorhergehende Schilderung des Götzendienſtes, wie er ſo ſehr n's Verderben ſtürze, Hahn mit vollem Rechte auf das folgende „daß du mein Knecht biſt“.

Du wirſt mir nicht vergeſſen werden, ſo überſetzt mit Hahn nach Geſ., dieſer nach Kimchi. Hzg.: „du wirſt meiner nicht vergeſſen“, er faßt das Wort als deponens, was aber unpaſſend ſcheint. Jehova wird ſein Volk nie vergeſſen, wenn er es auch dem Gerichte anheimfallen läßt. Der Zweck, welchen er mit ihm vorhat, iſt nur die Tilgung ſeiner Sünden, daß es ſich bekehre, ſeine Beſtimmung erkenne, um mit ewigem Heile beglückt zu werden. Vit. ſagt über V. 21—22.: tota haec exhortatio hac nititur hypothesi quod secundum praedictionem Isaiae et Prophetarum gens judaea et ephraemitica abducta in exilium se ad Deum converteret, nempe electi ex illa gente semen secuturae ecclesiae postquam Deus supplicium sumpsisset de contumacibus legis suae transgressoribus, Lev. 26, 40. Deut. 4, 27. 28. 30, 2., hi vero ipsi sunt electi, ecclesia babylonica jam liberta et liberanda, quam proinde haec blande admodum appellat. prophetica remissio prima peccatorum respectu totius corporis Ecclesiae facta est cum reditu ex exilio babylonico. Illo tempore Deus cum populo suo veluti rediit in gratiam. Sed erat admodum imperfecta: ita sane ea comitata signis gratiae divinae, quae exspectave-

rant reduces; qui ipsi quoque de primo zelo suo brevi remiserunt. ergo vera ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν totius corporis electorum differebatur in adventum Messiae, cujus typica haec et proleptica veloti proludium fuit. In der Unterſcheidung der ecclesia in der ecclesia und des Volkes und der electi liegt im Grunde daſſelbe, was wir in ideales Iſrael und empiriſches getrennt haben.

Man hat auch die Stelle 44, 24—26. hieher gezogen, aber mit Unrecht. „So ſpricht Jehova dein Erlöſer und dein Bildner von Mutterleib. Ich Jehova bin's, der alles ſchuf, der ausſpannte den Himmel allein, der ausgebreitet die Erde — keiner war mit mir —, der die Zeichen der Lügenpropheten vernichtet und die Wahrſager in Tolle verwandelt, der die Weiſen zurückdrängt und ihr Wiſſen zur Narrheit macht, der erfüllt das Wort ſeines Knechtes und den Beſcheid ſeiner Boten vollführt.“ עַבְדּוֹ iſt Jeſaias — Vit. per servum Dei hic absque dubio intelligendus est Jesaias ipse ut K. 20, 3. und מַלְאָכָיו ſind die Propheten, nach Vit. beſonders Jeremias. Der Plural מַלְאָכָיו duldet gar nicht, bei עַבְדּוֹ an Iſrael und an das Prophetenthum nur als deſſen Organ zu denken. Str.: die Hypotheſe vom Prophetenſtande, welche die Stelle mißbraucht, ſollte gerade vom Plural daneben lernen, daß עֶבֶד inſofern kein Collektivum oder Abſtractum iſt. Stä. fälſcht unicus locus qui nomine עבד non solum certum quendam sed omnino τὰς προφητικὰς definire videtur. Dew. ſagt einfach: Kap. 44, 26. u. 47, 16. propheta se a Deo missum esse affirmat. Aber, ſagt Delitzſch ganz richtig: man darf aus dieſer Stelle auch keinen Schluß ziehen, daß, weil hier der Prophet עֶבֶד heißt, dieſer Name auch ſonſt den Verfaſſer dieſer Reden, oder den Prophetenſtand oder Iſrael als Prophetenvolk oder den zukünftigen Heiland als Propheten bezeichne. Den עֶבֶד als Prophetennamen gebrauchend, folgt der Verfaſſer dieſer Reden uralten Herkommen. Und doch überſchreibt derſelbe 44, 24—28.: „Cyrus iſt weiſſagungsgemäß derjenige, durch welchen Jeruſalem, die Städte Juda's, der Tempel wiedererſtehen“, allein erſt V. 28. tritt Cyrus ein. Zuerſt Jehova als Vernichter aller falſch prophetiſchen Wahr-

gung, dann der Prophet als Verkündiger des göttlichen Willens, endlich Cyrus als Vollstrecker des göttlichen Planes — der Wiederherstellung des Volks und seines Wohnsitzes. Hitz. versteht darunter wegen Jerem. 30—33. 50. 51. Jeremia, so wie unter den Boten andere Propheten mit Vergleichung von II Reg. 24, 2. Jerem. 29, 19. Köster will mit neque igitur dubium, aus 1. 1. 2. 21. beweisen, daß auch hier V. 26. das Volk gemeint sei und מלאכים ein synonym von עבד. Auch Klnt. (c. l.) scheint es ganz auf der Hand liegend, diese Stelle zusammengenommen mit 43, 10. vom Volke zu verstehen. Er faßt aber, um die Stelle auf's Volk beziehen zu können, דבר nicht = verum, sondern = res und הקים = in integrum restituere, ad perfectionem adducere. מלאכים könne ebenso gut vom Volk als Mehrheit ausgesagt werden, wie מלאך vom Volke als Einheit 42, 19. ausgesagt sei, wie ja auch der Plural עבדים s. K. 65. u. 66. vom Volke ebenso gesagt werde, wie עבד. Der Erklärer selbst findet diese Erklärung gewagt und bedenklich gegenüber der vortrefflichen Antithese, welche nach der gewöhnlichen Erklärung V. 25. u. 26. bildet. Allerdings muß diese Antithese gewahrt bleiben, da nirgends den Lügenpropheten das Volk gegenübergestellt ist, wohl aber ganz natürlicherweise wie z. B. Micha 3, 7. u. 8. der Prophet in seiner Geisteskraft und in der bewußten Stärke seiner Gottessendung gegenüber denen, welche nur die Rolle des Propheten spielen, deren Verkündigung kein Erfolg entspricht, bei denen Gott unbeantwortet läßt, was sie sprechen. דבר kann freilich ebenso gut Sache bedeuten, aber hier gegenüber den Zeichen und der Weisheit der Lügenpropheten bildet eben die Bedeutung: „Wort“ des einzig richtigen Gegensatz. Es ist zuzugeben, daß das Hifil von שלם die von Klnt. angeführte Bedeutung haben könnte, aber dasselbe kommt nicht so vor, während es in der Bedeutung = ausführen, erfüllen, noch einigemal vorkommt, z. B. V. 28. hier, ebenso Hiob 23, 14. Es ist so sehr nur vom Propheten die Rede, daß man eben aus dieser Stelle den Unterschied des wahren Propheten und des falschen ersehen kann. Auch

falſche Propheten, könnten Zeichen und Wunder thun, aber gegenüber von dieſem legitimirt ſich das prophetiſche Wort eben durch die geſchichtliche Erfüllung — es soll kommen, was der Prophet redet, cfr. 4 Moſ. 23, 21.; 5 Moſ. 18—20. 22. 18, 21 ff. Jerem. 44, 28., während bei den falſchen Propheten das Wort nicht iſt Jerem. 5, 13., ſondern ſie führen ihr eigenes Wort Jer. 23, 31., während ſie von Jehova das Zeugniß bekommen: ich habe ſie nicht geſandt und ihnen keinen Auftrag gegeben, auch nichts mit ihnen geredet, Jerem. 14, 14.

Wenn aber Kl. meint, wenn das Volk hier nicht unter עבד verſtanden werden wolle, ſo wäre das Nächſtliegende, an Cyrus zu denken, ſo ginge dies, wenn man ſich zu der oben angedeuteten außergewöhnlichen Ueberſetzung verſtehen könnte und wenn nicht מלאכים als Parallel dabei ſtünde. Daſſelbe muß offenbar dem עבד nahezu identiſche Perſonen bedeuten, denn es ſtehen beide Ausdrücke zuſammen gegenüber den falſchen Propheten und Wahrſagern, welche auch eine Mehrzahl bilden. Wenn Cyrus der עבד wäre, wer ſollten die מלאכים ſein? Wie ſollte Cyrus einen Gegenſatz bilden zu den falſchen Propheten? Das wäre ebenſo auffallend, wie wenn das Volk einen Gegenſatz zu denſelben bilden ſollte.

Nimmt man die Stelle zuſammen mit 43, 10., ſo zeigt ſich vollends, daß hier der עבד nicht das Volk ſein kann, denn das Volk weiſſagt doch ſeine Rückkehr nicht, ſondern empfängt ſolche Weiſſagung, und erſt die beſtätigende Erfüllung macht das Volk zu Zeugen für Jehova.

Stu. widerſpricht ſich ſelbſt, wenn er zugibt, daß der Knecht und Bote wirklich der Prophet ſei, zugleich aber dazuſetzt: an dem Knecht und Boten ſtellt ſich das weiſſagende Volk dar.

Kap. 45, V. 1.

„So ſpricht Jehova zu ſeinem Geſalbten, zu Koreſch; Um meines Knechtes willen, Jakobs und Iſraels meines Erwählten, ſo rufe ich dir mit deinem Namen, beilege ich dir, und du kennſt mich nicht.“

Cyrus selbst heißt 41, 28.; Hirte, 45, 1.: Gesalbter, 46, 11.: Mann des Raths — der Mann, welcher Gottes Rathschluß vollführen wird — (Köster: intimus), 48, 14.: Jehova liebt ihn, aber עבד wird es nirgends genannt. Inhalt von V. 1—13. ist: Jehova erlöset Israel durch Koresch. Daß das Volk es ist, um dessen willen Koresch berufen wird, ist klar.

Kap. 49, 1—9.

V. 1. „Höret ihr Länder (Eilande) auf mich und merket auf ihr Nationen von ferne: Jehova berief mich aus dem Mutterleibe und vom Schooße meiner Mutter an nannte er meinen Namen.

V. 2. Er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert, unter dem Schatten seiner Hand verbarg er mich, er machte mich zum geschärften Pfeile, in seinem Köcher verbarg er mich.

V. 3. Er sprach zu mir: mein Knecht bist du, Israel, durch welchen ich mich verherrliche.

V. 4. Und ich spreche: Vergebens habe ich mich abgemüht, umsonst, um nichts verzehrt meine Kraft; doch mein Recht ist bei Jehova und mein Lohn ist bei meinem Gott.

V. 5. Nun aber spricht Jehova, der mich bildete aus dem Mutterleibe heraus zum Knechte sich, um Jakob zu ihm zu bekehren und daß Israel nicht weggerafft werde — und ich werde geehrt in Jehova's Augen und mein Gott ist mein Schutz.

V. 6. Er spricht: Es ist zu gering, daß du mein Knecht solltest sein, aufzurichten die Stämme Jakobs und die Bewahrten Israels zurückzuführen — ich mache dich zum Lichte der Völker, auf daß mein Heil seie bis zum Ende der Erde.

V. 7. So spricht Jehova, der Erlöser Israels, sein Heiliger zu dem der Seelenverachtung ist, zum Abscheu des Volkes, zum Knechte der Herrscher; Könige werden sehn und aufstehen, Fürsten — und werden niederfallen um Jehova's willen, welcher treu ist, und des Heiligen Israels wegen, der dich erwählet.

V. 8. So spricht Jehova: zur Zeit der Gnade erhöre ich dich, und am Tage des Heils helfe ich dir und ich werde dich bewahren und dich machen zum Volksbunde, um herzustellen das Land, erben zu lassen die verwüsteten Erbtheile.

V. 9. Zu sprechen zu den Gefangenen: Gehet heraus! zu denen, die in der Finsterniß: Kommet hervor!"

V. 1. ist analog dem 44, 2., wo wir gesehen haben, daß das Volk Israel der עבד ist, und V. 2. weist hin auf 42, 1. ff., wo

vom Berufe deſſelben die Rede iſt; und in V. 3. heißt der עבד geradezu Iſrael, und V. 4. ſchließt ſich eng an V. 3. an; ebenſo daran V. 5. ff. Was den Zuſammenhang mit den früheren Stücken betrifft, ſo iſt derſelbe nicht minder klar; es iſt ein ſehr paſſender Fortſchritt, worauf wir ſchon zu K. 42, 1. ff. aufmerkſam gemacht haben. In der erſten Stelle K. 41. wird der עבד mir genannt und eingeführt, in K. 42. wird eine Definition über ſeinen Beruf und Wirkſamkeit gegeben, und hier wird er ſogar redend eingeführt — ein nicht unbedeutender, obgleich nur äußerer Beweis für die Richtigkeit der bis jetzt durchgeführten Anſicht, daß der עבד das Volk ſeie. Was den näheren Zuſammenhang mit dem Vorigen betrifft, ſo hat ſich der Prophet in K. 48. tief in den Abfall des Volkes verſenkt, er hatte gezeigt, wie dem Volke alle die hohen Namen nur uneigentlich zukommen und wie es verſtockt ſei. Vergl. beſonders K. 48, 4. Deßhalb geht der Prophet wieder über zur Schilderung des wahren Knechtes Gottes, und in dieſem Gegenſatze liegt die Frage: Wie verhält ſich das verhärtete Volk, das Volk wie es leibt und lebt, zu ſeinem Urbilde? Der Knecht verkündigt V. 1. ſeine Beſtimmung und göttliche Berufung von Anfang an nicht nur dem Volke, ſondern den Nationen, welche er zur Aufmerkſamkeit auffordert, und ihnen V. 2. zeigt, wie er, nachdem er längere Zeit verborgen, nun mit beſonderer Ausrüſtung des kräftig wirkſamen Gotteswortes auftrete V. 3. und Jehova ſich an ihm ſo verherrlichen werde, daß in ihm das wahre Iſrael zu ſeiner Erſcheinung komme im Gegenſatz zum Volke, in ſeiner empiriſchen Erſcheinung. Es wird die Kolliſion des Knechtes Jehova's mit dem jetzigen Volke hervorgehoben, und der Knecht tröſtet ſich — wenn er auch vergebens zu arbeiten ſcheint — damit, daß ſeine Sache Gottes Sache ſei, welche doch ihr Ziel erreichen müſſe. V. 4.

Höret, ihr Länder, auf mich. Was die Anrede betrifft, ſo wird der Knecht redend eingeführt, was allerdings in der geſammten Prophetie nicht ſeines gleichen hat, und nur in Pſ. 2 findet ſich ein Beiſpiel ſolcher prophetiſchen Dramatik, — und nimmt ſelbſt die Aufmerkſamkeit der Völker der Erde in Anſpruch.

enn aber Hgst. die Anrede an die Heiden sehr bezeichnend findet, il wir hier in das Gebiet einer Erlösung eingeführt werden, lche sich nicht wie die im I. Buch K. 40—48., auf ein einzel- s Volk beziehe, sondern bis zu den Grenzen der Erde reiche, so gibt er, daß schon K. 42, 5—7. der Gedanke ausgesprochen ist, ß der Knecht seine Wirksamkeit über die אִיִּים ausdehne und ß er dort schon אוֹר גּוֹיִם heiße und der Heilsmittler für die ationen. Wenn aber hier die אִיִּים und לְאַמִּים aufgerufen rden, so ist dies ein ganz natürlicher Fortschritt in der Rede, d solche weitgreifende Anreden, wie sie der Prophet nur an sein lk richtet, kommen auch sonst vor, z. B. Jes. 8, 9., wo der ophet die עַמִּים und die כֹּל מַרְחַקֵּי־אָרֶץ auffordert, zu hor- n und erschrecken, weil Jehova den beabsichtigten Angriff der ıer und Ephraimiten vereiteln werde, oder Jes. 1, 2., wo er ch weiter greift und sagt: „Höret, ihr Himmel, und Erde nimm Ohren", Deut. 32, 1. f. und die Realparallele Job 29, 8. f. b. 2, 20. Sach. 2, 17. und haben nicht eben die wörtliche Be- ung, welche ihnen Hgst. gerade hier zuweist, denn auch 48, 20. h die Kunde, daß Jehova seinen Knecht Jakob erlöst habe, bis n Ende der Erde getragen. Vergl. noch Jes. 34, 1., wo ein ız gewöhnlicher pathetischer Anfang. Hgst. sagt nun: „als den ndpunkt, welchen der Messias in der Anschauung des Prophe- einnimmt, hat man sich die Zeit zu denken, in der er sein Amt eits angetreten und schon viele Beweise des Unglaubens und der rzenshärtigkeit der Juden erfahren hatte, — eine Thatsache der kunft, deren Voraussicht dem Propheten nach den schmerzlichen fahrungen seiner eigenen langjährigen Wirksamkeit schon mensch- er Weise sehr nahe gelegt war" — diese Ansicht möchte aber der sonst bei Hgst. sich findenden, daß die Propheten nicht Zustande der Reflexion, sondern nur in der Ekstase reden, nicht rmoniren, denn in der Ekstase wußte der Prophet nichts von nen schmerzlichen Erfahrungen. (Die Propheten weissagten weder Zustande gewöhnlicher Reflexion, noch in der Ekstase. Vergl. im zweiten Theil über die Prophetie im Allgemeinen Gesagte.)

Jehova berief mich aus dem Mutterleibe. Wenn

Str. meint, „dieſer Zukünftige ſpricht als von Gott geſandter, gerüſteter, bereiteter, als Knecht Gottes", ſo hat er Recht, denn auch Jeremias 1, 5., der auch ein Knecht Jehova's war, führt als ein Wort des Herrn an, daß er ihn von Mutterleibe her nicht nur, ſondern noch vorher zum Propheten ausgeſondert und bereitet habe, auch Paulus eignet ſich Gal. 1, 15. dieſes Wort zu und wir haben es vom עבד ſchon 44, 2. gehört, aber wenn er weiter ſagt: „wie Andere und zugleich nicht wie Andere geborner Menſch als in der Geſtalt eines Menſchen, der in der Höhe Gott der Herr iſt, ſein Ich zum Ich des ihn verordnenden Gottes ſtellen darf, in einer Weiſe, wie ohne die Berechtigung in Chriſto durchaus Abgötterei wäre", und wenn er durch מרחק zugleich das Fernesein vom Heil angedeutet wiſſen will, ſo legt er eben wieder ein ſtatt aus. Zum Glück kommt der letzte Ausdruck auch ſonſt vor, hat aber nirgends dieſe Bedeutung, z. B. Jeſ. 17, 13. 22, 3. und ſonſt. Wenn Hgſt. meint, „der Redende lege ein beſonderes Gewicht darauf, daß er ſein Amt nicht durch eigene Willkür ſich angemaßt habe, ſondern durch Gott zu demſelben berufen worden ſei", ſo iſt dies ganz richtig, aber wie es hier etwas ganz Neues ſein ſoll, iſt nicht einzuſehen, da doch in den früheren Stellen die Berufung auch premirt iſt, und ebenſo 43, 20—22. 45, 4.

Und vom Schooß meiner Mutter an. Wenn Str. ſagt, dieſe Worte weiſen jedenfalls auf ein Individuum und ſeien für das collective Iſrael zu concret, ſo halte ich ihm entgegen, er könnte ebenſo gut ſagen, der עבד könne gar nie das Volk bezeichnen, weil der Ausdruck ſonſt gewöhnlich nur ein Individuum bezeichne und für ein Collektivum zu concret ſeie. Allein ſolcher Concretiſirungen finden ſich im Alten Teſtamente eine Menge, z. B. 47, 1. ff., wo das chaldäiſche Reich unter dem Bilde einer Jungfrau dargeſtellt iſt, oder 49, 14. die Anrede an Zion, oder 3, 16., und eben die hier gebrauchte Ausdrucksweiſe findet ſich außer in Hiob z. B. Pſ. 22, 11. 58, 4. 71, 6. 139, 13. Eben von dieſem collectiven Iſrael heißt es Jeſ. 48, 8.: „und Uebertreter von Mutterleib her wird dir zugerufen", ebenſo 44, 2.: „der dich erſchaffen, der dich gebildet und von Mutterleib an dir half",

44, 24. 46, 3.: „höret auf mich, Haus Jakob und aller Rest vom Hause Israel, Ihr, aufgeladen von Mutterleib an, getragen vom Mutterschooße her. Vergl. 57, 15. und 64, 7. Wenn Hahn sagt, „die Erklärung des Knechts gehe dahin, daß Jehova ihn dermaleinst kraft seiner Allmacht durch die Geburt von einer menschlichen Mutter in das Dasein rufe, daß er ihn dermaleinst in wunderbarer Weise von einem Weibe auf der Erde werde geboren werden lassen", so macht er es wie Hgst. und Str. Zudem könnte man einwenden, daß auch in unserer Stelle wie in den früheren das Perfect stehe, aber da weiß Hahn Rath: bei der Beziehung auf's Volk im Ganzen oder dem bessern Theile oder dem Propheten sei diese Auffassung geboten, bei der richtigen Beziehung aber auf den Messias sei es rathsamer, es als futur zu nehmen. Naives Geständniß! Der Text muß sich somit nach dem Interpreten richten, nicht der Interpret nach dem Texte. Hahn übersetzt: aus den Eingeweiden meiner Mutter heraus. Ihre Vorgänger haben diese Erklärer an Vit. und Calvin. Der erste übersetzt: Jehova ante uterum me vocavit, antequam essem in visceribus matris meae commemoravit nomen meum und erklärt; προεγνωσμενον και προορισμενον non tantum ante uterum matris verum etiam ante jacta mundi fundamenta. Minus hic dicitur, ut majus intelligatur. Interessanter exegetischer Grundsatz! Calvin: non definit initium timporis, quasi deus ab utero demum coeperit ipsum vocare: sed perinde est ac si diceret: priusquam ex utero prodirem, statuerat deus me subiturum hoc munus. Quemadmodum etiam Paulus se ab utero segregatum dicit, cum tamen ante creationem mundi electus esset.

Nannte er meinen Namen. Hahn: „läßt kund werden meinen Namen" mit der Erklärung: „mittelst der Geburt von einer menschlichen Mutter auf Erden wird Jehova durch die Kraft seiner Allmacht seinen Knecht in die aller Welt kundbare Wirklichkeit des irdischen Lebens treten lassen." Aber diese Erklärung, wie die Worte dastehen, aufgefaßt, wäre denn dies etwas Besonderes, nie Dagewesenes, was nur auf den Messias paßte? Ist es nicht die Kraft der göttlichen Allmacht, die jedes irdische krea-

türliche Leben aus dem Mutterschooße treten läßt und zwar in die aller Welt kundbare Wirklichkeit? Oder aber sollte der Sinn hier vielleicht sein: die Geburt sei aller Welt eine kundgewordene, so paßt eben dies auf die in äußerster Niedrigkeit und Unscheinbarkeit geschehene Geburt Christi gar nicht. Doch so meint es Hahn nicht, vielmehr sagt er: den Namen Jemands kund werden lassen ist = Jemand in die Wirklichkeit der Erscheinung treten lassen. Damit nimmt aber Hahn, ohne es zu ahnen, jede Beziehung auf den Messias als einen besonders, d. h. unter besondern Umständen gebornen, wieder weg. „Die Mutter ist keine andere, als die, welche schwanger wird, und gebiert einen Sohn und nennt seinen Namen Immanuel 7, 14." — quod est demonstrandum! Hgst. kommt natürlich auf dasselbe Resultat, er sagt ganz ähnlich: „der Name ist hier nicht ein gewöhnlicher Eigenname, sondern ein Wesensname, ein solcher, wodurch Art und Beruf bezeichnet wird. Wenn er darunter verstünde den Wesensnamen, welcher hier angegeben ist, den עבד, so hätte er ganz Recht, aber er findet für diese Beurkündigung ihre handgreifliche Bewährung und Erfüllung, indem Joseph schon vor Christi Geburt die Weisung erhielt, ihn Jesus, Heiland zu nennen, Matth. 1, 21., nachdem vorher schon durch den Engel an Maria derselbe Auftrag ergangen war, Luk. 1, 31." Für den Erklärer, welcher den einzig richtigen Grundsatz der Interpretation festhält, daß jede Stelle das Recht hat, zu verlangen, unbefangen aus ihr selbst ausgelegt zu werden, ist die Hgst.'sche Erklärung handgreiflich falsch. Denn ob man übersetze „meines Namens gedacht" wie Hgst. und Stn., aber: „nannte er meinen Namen", oder: „läßt er kund werden meinen Namen" wie Hahn, jedenfalls ist zu bedenken, daß es Jerem. 1, 5. vom Propheten heißt: „ehe ich dich bildete im Mutterleibe, kannte ich dich; und ehe du herauskamst aus dem Mutterschooße, habe ich dich geheiligt", was, wenn es hier stünde, für diese Erklärer ein handgreiflicher Beweis wäre, daß Niemand gemeint sein könne, als der Messias in persona, denn in Wahrheit sagt die Jeremianische Stelle mit dem „ich habe dich geheiligt", ꝛc. noch mehr aus als unsere Stelle. Es wird vielmehr klar sein, daß das, was V. 1.

aussagt, von jedem Knechte Jehova's ausgesagt sein kann, und die Worte Hgfts.: „Wenn die Kirche Christum überhaupt habe, so sei es unmöglich, daß sie ihn hier nicht finde", richten sich selbst. Ich muß hier wiederum fragen: Ist denn nur messianisch im Alten Testamente, wo der Messias in persona vorkommt? Ist nicht das ganze Volk Israel Typus zukünftiger Thatsachen, welche ihre Erfüllung und vollendete Wahrheit nur in Christo finden? Auch Str. findet, obgleich er zugibt, daß זכיר synonym mit קרא, das auch bei Koresch 45, 3. 4. vorkommt, eben schon in jenen Stelle mehr darin. Der Ausdruck „rief bei deinem Namen" bedeutet wieder mehr als K. 43, 1. — und hier also noch mehr. Also dasselbe Wort, derselbe Begriff hat allemal, wenn er vorkommt, eine andere Bedeutung! Er findet, obgleich das „Immanuel" nicht eigentlich hergehöre, doch im Glauben den Wink auf den Namen ιησους, wie ihn Gabriel verordnet.

Was nun die Sache selbst betrifft, so kommt das Nennen des Namens bei unsern Propheten vor, und זכיר bedeutet neben קרא, welches einfach nennen heißt, das Ehrenvolle, Ruhmvolle, wie aus einer Masse von Stellen bewiesen werden kann. Das zweite Glied ist einfach eine nähere Ausführung des ersten, deßhalb auch das speziellere Wort „Mutterschooß", wie auch das zweite Glied in 1ª spezielle Ausführung des ersten ist. Zu verweisen ist in Bezug auf die Erklärung auf K. 44, 1. Es kann an der Hand der Geschichte noch weiter zurückbezogen werden auf die Zeit der Patriarchen, wo das Reich Gottes sich noch im engen Kreise der Familie bewegte. Im Lande der Verheißung mußte der verheißene Samen geboren werden, dort mußte die Geschichte Israels ihr Kindesalter verleben. Die Patriarchengeschichte ist Typus aller spätern Reichsgeschichte sowohl von ihrer göttlichen als ihrer menschlichen Seite. Das eigenthümliche Gepräge, welches der Charakter und die Führungen der Stammväter an sich tragen, ist auch das Gepräge, welches der Charakter des Volks trägt, welches von ihnen stammt. Denn schon der Segen Abrahams geht nicht auf Abraham als Individuum, sondern auf Abraham als Repräsentanten des erwählten Volkes, als Träger der göttlichen

Heilsentwicklung. Die auserwählte Familie entwickelt sich zum Volk, und der Moment seiner Geburt ist der Auszug aus Aegypten. Die Gesetzgebung aber ist seine Wiedergeburt, wodurch Israel zum erstgebornen Sohne wird, zum heiligen Volke, zum priesterlichen Königreiche. Str. findet in V. 1. u. 2. die stille Bereitung der heiligen, reinen, gotteskräftigen Menschheit, Persönlichkeit Christi geschildert, bevor er auftritt, worauf dann V. 3. die Bestimmung zu diesem Auftreten folge.

V. 2. mit seinem „und" knüpft an mit der näheren Erklärung über den Zweck, um dessen willen Jehova den Knecht aus seiner Verborgenheit, in welcher er ihn schützte, und ihn noch nicht zur Wirksamkeit nach außen berief, hervortreten läßt. — Anknüpfend an unsere Erklärung sagen wir weiter: Israel ein priesterlich Geschlecht — die Priester waren dazu berufen, das Gesetz und die Offenbarungen Jehova's zu bewahren, das Volk damit bekannt zu machen und richterlich darnach zu entscheiden; sie waren die Mittler zwischen Jehova und dem Volk — sie thaten in Schatten und Vorbild das, was Christus in der Fülle der Zeiten that. Kann es uns wundern, wenn in diesem Verse dem Volke als עבד diese Aufgabe wird? Vergl. Jes. 61, 5. 6.: Israel wird zum Haupte der Völker wie es ihr Licht geworden, und ihr werdet die Priester Jehova's genannt werden, Diener unseres Gottes! wird zu euch gesprochen werden, und mit ihrer Herrlichkeit werdet ihr tauschen, d. h. ihr werdet die herrlichen Güter der Völker als Gegengabe von ihnen eintauschen, welche sie durch eure priesterliche Vermittlung in Folge ihrer Bekehrung empfangen. Somit finde ich auch im Folgenden nicht sowohl die prophetische Thätigkeit dem sich seines Berufes bewußten Volke zugeschrieben, vielmehr die priesterliche geschildert.

Er machte meinen Mund, wie ein scharfes Schwert, unter dem Schatten seiner Hand barg er mich, er machte mich zum geschärften Pfeile, in seinem Köcher verbarg er mich. Vit.: os = doctrina s. oratio quae ex ore exit, verba quae ab ore emittuntur. In dieser metonym. Bedeutung kommt das Wort häufig vor, Jes. 29, 13.: Mund

und Lippen, opp. Herz, Pſ. 55, 22. 57, 5, Zunge = Schwert, Jer. 9, 8, Zunge, Pfeile, Predg. 12, 11. Die Erklärer finden dadurch die Lehrthätigkeit bezeichnet, z. B. Hitz.: sein Mund heißt ein ſcharfes Schwert wegen der inwohnenden Kraft der Rede Jehova hat ſein Wort in den Mund der Propheten, wie dieſes Propheten — aber Hitz. verſteht ja unter dem עם nicht den Propheten, ſondern das Volk — gelegt. Gottes Wort aber iſt vor allen Dingen Wahrheit, welche die Lüge beſiegt und den Schein vernichtet, das Herz durchbohrt und Gemüther zerknirſcht, weßhalb es auch ſonſt mit Feuer verglichen wird und mit einem Hammer. Ebenſo Kn b l.: „der Redner blicke zurück auf die Propheten, dieſe gewaltigen Volksredner, und ſage ihre Redefähigkeit allen ächten Theokraten zu.“ Man könnte allerdings hier die Fortſetzung des ſchon Num. 11, 16. f. ausgeſprochenen Wunſches finden, daß nämlich dem Volke derſelbe Beruf zugeſprochen wurde, welchen die Propheten zu erfüllen hatten. Auch Str. findet dieſe Bilder für ſtarke wirkſame Rede ganz natürlich, inſofern das Bringen des Heils nothwendig die Ueberwindung der Feinde des Heilſeligen ſelbſt in den zu Segnenden vorausſetzt. Das zweite Glied: unter dem Schatten x. enthält eine untergeordnete Nebenbeſtimmung zu dem im erſten Gliede enthaltenen Hauptgedanken und bezeichnet den Knecht als einen, deſſen Wirkſamkeit noch aufgeſpart, alſo für die Wirklichkeit noch verhüllt iſt. In dem „Schatten“ bloß ein Bild für Beſchützung und Beſchirmung zu finden, iſt einſeitig wegen des Parallelismus im zweiten Satze; aber ebenſo einſeitig iſt's, mit Hahn das Bild vom Schatten hier bloß auf das verhüllende Dunkel einzuſchränken. Die Begriffe gehen vielmehr in einander über wie „bergen“ und „verbergen“: denn ſo lange Jehova ſeinen Knecht nicht in Wirkſamkeit treten läßt, birgt er ihn bei ſich und damit genießt er natürlich auch den Schutz, den er braucht. Der „Köcher“ kann nicht, wie Geſ., Mr., Ew., Umb., Knb., Hgſt. will, Bild der Obhut und des Schutzes allein ſein, ſondern kommt, wie Hahn richtig bemerkt, als Behältniß für den noch nicht gebrauchten Pfeil in Betracht, wie die Scheide für das noch nicht gebrauchte Schwert, aber auch hier wieder ſachgemäßes Ineinander-

gehen der Begriffe wie „verwahren“ und „bewähren“. So lange das Schwert für den Kampf in der Nähe in der Scheide ruht, wirkt es nicht, wird aber auch nicht abgenützt, und so lange der Pfeil für den Kampf in der Ferne im Köcher steckt, trifft er nicht, wird aber auch nicht abgestumpft, sondern bleibt in seiner ganzen Kraft, bis er zum Treffen hervorgeholt wird. Wenn also im ersten Bilde mehr die Bewahrung hervortritt, so im zweiten mehr die Aufbewahrung — doch beides ist eins —, also: ein Schwert ist in Gottes Hand bereit, ein Pfeil in seinem Köcher.

Ew. macht aus dem Munde, „weil der Mund bei einem Prediger die Hauptsache sei“, ihn selbst, als wäre er selbst ein scharfes Schwert und ein glatter Pfeil, welcher sein Ziel, die Wahrheit zu verkündigen, trifft. Hgst. sagt in Beziehung auf die Versglieder, die beiden Beisätze vom Schatten und Köcher passen nicht, wenn man das erste und dritte Glied auf die rednerische Begabung beziehe, „diese fließe nicht aus dem Quell der schützenden Allmacht Gottes“ — aber dies will der Zusammenhang der Versglieder auch nicht sagen. Er läßt durch diese Vergleichungen die unbedingt siegende Gewalt bezeichnet werden, welcher unter dem Schutze der Allmacht dem Worte des Knechts und seiner Person beiwohnt, verweist wie Str. auf K. 11, 4. Scepter des Mundes und liest die Deutung in Apocal. 1, 16. und 2, 16., welche Stellen auf die unsrige zurücksehen. Der Fortschritt in beiden Gliedern ist der, daß, was im ersten Gliede dem Munde zugeschrieben wird, im dritten der ganzen Persönlichkeit beigelegt wird, was Ew. verwischt. Nach Vit. läßt Hgst. durch das zweite und vierte Glied das Sein Christi bei Gott vor seiner Erscheinung im Fleische bezeichnet sein, aber Str. ist, weil schon V. 1. von der geborenen menschlichen Natur die Rede sei, damit nicht zufrieden, sondern findet spezielleren Sinn, nemlich die verborgene Zeit zwischen Geburt und Amtsauftritt.

Gegen die Deutung auf den Propheten weist schon Clericus mit den Worten: cum Jesaias hoc tempore vitia oppugnaret, augenda illa Dei jam erat emissa. Str. läßt das prophetische Amt Christi deutlich hervortreten, tadelt aber Calvin, wenn er

sagt: totum ejus imperium constatit in doctrina in cujus praedicatione quaevis atque agnosci vult, findet vielmehr mehr als den zukünftigen Propheten, weil seines Wortes Kraft und Schärfe in seiner Person wurzle, in deren wunderbar stellvertretender, eine neue Schöpfung sühnend vermittelnder Bedeutung.

Da der Knecht Gottes kein Schwert hat, um mit äußerer Gewalt seine Feinde zu überwinden, so braucht er zur siegreichen Ueberwindung der Feinde das von ihm ausgehende göttliche Wort, und dieses wirkt also im Reich des Geistes wie ein bloßes Schwert in der Hand eines Siegers im leiblichen Kriege; es scheidet und schneidet ein, verursacht Schmerzen und wirft den Widerstand in der Nähe darnieder. Wer ist aber dieser Knecht? V. 3. sagt es uns: Israel. Wie aber paßt besonders V. 2., welcher wesentlich Neues enthält, gegenüber dem früher Ausgesagten, auf's Volk? In seiner ersten Jugend schon wurde das Volk berufen und ihm Gottes Wort in Herz und Mund gelegt, Deut. 30, 4. Die Weissagung aber spricht von einer Zeit, wo das Volk das, was es für sich hatte und bewahrte, in Abgeschiedenheit von den Völkern, nun ausbreiten soll, denn es kam ja früher keine Kunde von der Herrlichkeit Israels unter die Heiden, das Volk war vielmehr verachtet — das was einst zum Schwert werden sollte, einst zum Pfeile —, das Schwert ruhte in der Scheide ohne Wirksamkeit, „der glatte, wohlzugerüstete Pfeil ruhte im Köcher in Unthätigkeit. Vergl. 42, 10. 12. Für das Zurückhalten vergl. 42, 14. über die Bestimmung des Volks zu solcher Wirksamkeit 44, 5. mit Sach. 8, 23. Jo. 3, 1. Jes. 32, 15. und Jer. 31, 34., und daß auch des besondern Schutzes Jehova's sich dieser Knecht zu erfreuen habe, besonders bei dieser seiner weitgreifenden Wirksamkeit, s. 42, 6.

Hitz. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß vom Prophetenstand, der auf seine Landsleute eine Lehrthätigkeit entwickelte, welche diese auf die Heiden erst künftig entfalten sollen, nicht gesagt werden könne, es sei ein im Köcher verborgener Pfeil gewesen. Auch ist die Auffassung der Propheten in solcher Einheit einer Kaste, welche vorzugsweise Diener Jehova's war, unwahrscheinlich theils zum Voraus, weil die Propheten keine Alleinbesitz

richtiger Gottesverehrung ausprechende Sekte waren, theils weil seit K. 44, 8. das Volk im Besitz dieses Namens „Knecht Jehova's“ ist, theils weil ein Stand der Propheten nicht wie auf einmal geboren einen historisch bekannten Anfangspunkt in der Zeit hat, so daß V. 1. 5. sein Entstehen wie eine Geburt, ein einmaliger verhältnißmäßig kurz dauernder Akt gedacht werden könnte. (Vergl. übrigens noch das im zweiten, kritischen Theile Bemerkte.)

Durch welchen ich mich verherrliche. Vergl. 43, 21. 44, 23. Eben darin, daß das Volk seine Bestimmung realisirt, wird Jehova selbst, der ihm diese Bestimmung gegeben, verherrlicht. Gegen den Parallelismus verstößt die Uebersetzung: an welchem ich mich verherrliche, wie Ges., Hitz., Umb., Stx., Knbl. übersetzen, ebenso die von Ew. und Hgst. gewählte: dessen ich mich rühme.

ישראל ist für alle Erklärer, welche unter עבד etwas Anderes verstehen, als das Volk, ein Stein des Anstoßes: Ges., welcher den Propheten sich selbst redend einführen läßt, wollte sich früher zum Wegwerfen des Wortes entschließen, später verstand er darunter Anrede des Propheten als „das wahre rechte Israel“. Hitz. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß V. 3. die Bestätigung von V. 1. ausgesagtem בחיר שמי sei, und was die Construktion betrifft: so ist ישראל parallel mit עבדי, Prädikat von אתה Moses, verstand darunter das Volk, will es aber hier unter der Person eines Propheten dargestellt finden. Umb. findet im ganzen Stücke den Propheten, welcher sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betrachtet, und findet in diesem Worte eine Bestätigung seiner Behauptung, daß die Begriffe von Volk und Prophet in der Vorstellung und Darstellung des Verfassers zusammenfließen, so daß also V. 3. unter Israel eben der Prophet als Kollektivum von Israel so zu sagen als wahrer Israel gemeint sei. Die Uebersetzung von De Wette*): „Israel ist's, an welchem durch dich ich mich verherrliche“, ist grammatisch gewaltthätig, auch Stk. erklärt: Jehova mihi inquit: tu servus meus

*) in seiner Bibelübersetzung.

es; Israel (is) ex quo per te mihi redundat honor. Hofmann*) will in der Vorſtellung finden, daß es hier nicht das Volk an ſich ſein könne, ſondern bezieht es auf einen einzelnen Propheten wie Jeſaias; denn er ſagt: wie zuerſt ein Mann Iſrael hieß und dann erſt ein Volk, ſo kann auch der Prophet mit dieſem Namen benannt werden. Aber dies wäre eben nur möglich in einem Zuſammenhang, wo der Prophet der Repräſentant des Volkes wäre. Vit., Hgſt., Str. behaupten, auch der Meſſias könne Iſrael heißen. Vit. paraphraſirt: tu es servus meus habe hier den Sinn = te hominem Jesum Christum solum designavi aeterno consilio gratiae et in tempore paravi mediatorem generis humani hac lege, ut servus meus sis, et subeas conditionem durissimae servitutis qua te mihi subjicias ad mortem, und jetzt kehrt er ſich den Weg zu Iſrael — ad nomen meum per acerbissima παθηματα vice seminis electi per te servandi sanctificandum et glorificandum tu itaque es Israel, inter omnes veros Israëlitas unus et solus, qui in re vera exhibiturus characteres omnes patris tui Jacobi, qui cum Deo ipse luctatus vicit, seque et domum suam servavit, hac ipsa de causa meritus appellari Israel. Dieſe Art der Erklärung iſt jedenfalls, ſo ſehr das Gezwungene beſonders da, wo ich auf den Uebergang aufmerkſam gemacht habe, in die Augen ſpringt, beſſer als die Auskunft, welche mir bei Hgſt., Str., Hahn finden, welche minder oder mehr das von Vit. Geſagte ſich aneignen. Warum ſoll denn hier bloß Iſrael dieſe Bedeutung haben, während in den früheren Stellen dieſelbe dem Wort nicht vindicirt wurde? Welche auch nur annähernde Parallele läßt ſich für dieſe Erklärung finden? Denn was Hgſt. anführt, Joh. 1, 52., mit Beziehung auf dasjenige, was in Geneſ. 28, 12. von Jakob nicht als Individuum, ſondern als Träger ſeines ganzen Geſchlechtes geſchrieben ſteht: ἀπαρτι ὀψεσθε τον οὐρανον etc. wird wohl Niemand im Ernſte für einen Beweis anſehen wollen, daß in unſerer Stelle Chriſtus Iſrael heiße. Hgſt. ſcheint es ſelbſt nicht

*) in ſeinem „Schriftbeweiſe" und „Weiſſagung und Erfüllung".

ſo anzuſehen, denn er ſagt unmittelbar vorher: daß Iſrael als Name des Volks zu nehmen iſt, nicht als Name des Stammvaters allein, erhellt zugleich aus V. 5. und aus den früheren Stellen, in welchen vom Volke Iſrael als dem Knechte Gottes die Rede iſt (K. 42.), er ſagt aber: der Knecht Gottes wird Iſrael genannt, als die Concentration und Potenzirung des Bundesvolkes, als Derjenige, in welchem es ſeine Beſtimmung erreichen, in dem ſeine Idee verwirklicht werden ſollte, daß aber weiter Matth. 2, 15. als analog zu unſerer Stelle anzuſehen ſei, iſt unrichtig, dort iſt ja nur der allgemeine Gedanke ausgeſprochen, welchen Hgſt. ſonſt überall in ſeinen Erklärungen gefliſſentlich verwiſcht, daß Iſrael das Volk Typus auf Chriſtum ſei, — damit heißt aber Chriſtus ſelbſt noch nicht Iſrael. Noch findet Hgſt. eine Anbahnung zu unſerer Stelle in Pſ. 73, 1. und 24, 6., wo von den wahren Iſraeliten die Rede iſt, — damit iſt aber wieder dafür, daß Chriſtus Iſrael heißen könne, gar nichts bewieſen. Stier iſt perſönlich, was Jakob vorbildete, der wahre Iſrael, aus welchem dann geboren wird das wahre Iſrael. Del. überſetzt: mein Knecht biſt du, Iſrael, an dem ich mich verherrliche. Dagegen ſpricht aber die Grammatik: בְּ kann nicht von אֲשֶׁר getrennt werden, und הִתְפָּאֵר wird nicht mit dem Accuſ. conſtruirt (vergl. 44, 23.); er erklärt: Was Iſrael als Volk Jehova's ſei und was es als ſolches der Völkerwelt leiſten ſoll, das iſt dieſer perſönliche Knecht Jehova's zum Segen ſeines Volkes und das leiſtet er der Völkerwelt zu Ehren ſeines Volkes — aber iſt es neuteſtamentlich richtig, daß Chriſtus für die Völker nur zum Heil wurde zu Ehren des iſraelitiſchen Volkes? iſt nicht der Particularismus, welcher im Alten Teſtamente in der erſten Zeit, jedoch mit Ausſicht auf Univerſalität, vorherrſcht, im Neuen Teſtament aufgehoben? „er heißt Iſrael, weil Iſraels wahres Weſen ſich in ihm ſonnenhaft zuſammenfaßt, um ſich von ihm aus auf den engen Kreis ſeines Volkes und den weiteren der Völkerwelt auszubreiten. Daß Jehova indem an ſeinem Knechte, ſich zugleich an ſeinem Volke und der ganzen Völkerwelt verherrlicht, verſteht ſich aus dem Zuſammenhang von ſelbſt.“ Nur hat unſer Deuteroiſaia nicht die An-

ſchauung, daß zuerſt der Meſſias und dann erſt das Volk beſchrieben wird, ſondern das Volk bildet die Baſis für die ganze Deduction vom עבד, und erſt die Spitze bildet der Meſſias. Hgstn will nur einen Sproſſen Iſraels in dem Worte finden; er ſagt für Iſrael, d. h. für ſeinen Streiter, für Denjenigen, welcher in ſeinem Dienſte und in ſeiner Kraft die Ungerechtigkeit ſeines in den Dienſt des vergänglichen Weſens verſunkenen Volks überwinden ſoll, wird Jehova den zukünftigen Sproſſen Iſraels erklären; aber davon ſteht hier durchaus nichts, vielmehr erſt in Kap. 53. kommt dieſer Gedanke. Hävernick: „An dieſem Knechte will ſich Gott ſo verherrlichen, daß in ihm das wahre Iſrael zu ſeiner Erſcheinung kommt, im Gegenſatz zum Volk, welchem der Name nur uneigentlich zukommt.“ Verſteht man unter „wahres Iſrael“ das theokratiſch-meſſianiſche, den idealen Iſrael und unter dem Volke, welchem der Name nur uneigentlich zukommt, Iſrael in ſeiner empiriſchen Erſcheinung, ſo iſt dieſe Erklärung ganz treffend — das beweiſt V. 4., welcher wieder die Kehrſeite zu V. 1—3. bildet, und ausſagt, was Iſrael in der Wirklichkeit iſt, während V. 1—3. weiſſagend ausſpricht, was Iſrael ſein ſolle nach ſeiner Beſtimmung. Selbſt Calvin kann ſich nicht für die perſönlich meſſianiſche Auffaſſung des Worts עבדי entſchließen, wenn er ſagt: non disputatur hic de persona Christi, sed de toto ecclesiae corpore: est quidem a capite initium faciendum. Cum de toto ecclesiae corpore agitur, Christus velut in medio collocatus, qui omnes Dei filios comprehendat, was Hgst die Concentration des Bundesvolks nennt und Cocej. ähnlich: apparet Christum hic non tantum loqui de se sed etiam de corpore suo mystico. Str. hätte im Andenken an ſeine Erklärung des עבדי nicht nöthig, über das misere laborare der Interpreten zu ſpotten, denn das misere laborare iſt, wie die Erklärungen zeigen, auf Seiten derer, welche nicht das Volk darunter verſtehen, was bei Hgst's Erklärung ſich deutlich herausſtellt, und ſelbſt Del. gelangt zu ſeiner Erklärung nur durch eine grammatiſche Härte und Unregelmäßigkeit, nicht zu gedenken der Gewaltthätigkeiten derer, welche den Propheten „Iſrael“ genannt ſein laſſen.

V. 4. Und ich sprach: vergeblich habe ich mich abgemüht ꝛc. Um seiner Ansicht, als sehe hier der Messias gemeint, Eingang zu verschaffen, fragt Str.: „kann ein Volke vor Christo, d. h. im Ganzen, in der Masse dürfen wir auch nur ein schattenhaftes Analogon suchen für das Gesagte, denn wo und wann hat Israel je redlich in Gottes Kraft an der Heidenwelt gearbeitet?“ Wo aber, frage ich, ist ein Analogon dafür am Volke nach Christo? Geht denn alles, was die Weissagung über das Volk Israel sagt, in den erklärten Stellen hier wie bei den andern Propheten auf das Volk vor Christo? Ist denn ihm z. B. die Verheißung, „es werde den heiligen Geist empfangen“, „ein Licht der Heiden sein“ und ähnliche so gegeben, daß sie sich erfüllen müßten vor Christo? Wenn so aus dem Erfolg der Weissagung bewiesen werden wollte, wo käme man hin, da jetzt, nachdem 1800 Jahre seit Christi Erscheinung vergangen sind, die Weissagungen über Israel noch nicht erfüllt sind? Wer wollte denn glauben, daß diese Weissagungen vom Volke vor Christo erfüllt werden könnten? Blickt ja Jes. in den letzten Kap. unseres Stückes in einzelnen Zügen so weit hinaus als die Weissagung des Neuen Testaments. Wenn aber Str. gegen Umb. polemisirt, welcher V. 1—3. vom Volke, 3—6. vom Propheten, und 6. und die folgenden Verse vom Messias faßt, und den Begriff von Volk und Prophet in der Vorstellung des Verfassers zusammenfließen läßt, so thut er nicht recht, da auch er den Begriff von Prophet und Messias zusammenfließen läßt, wenn er sagt: „der Prophet hat allerdings eine verwandte Erfahrung als Christi Glied schon im Voraus, er müht sich ab am widerspenstigen Volke — dennoch redet er das nicht von sich selbst, sondern von einem Höheren, bei welchem allein es im vollsten Sinne wahr wird.“

Wenn Str. in לריק des natürlichen Menschen, des fleischlichen Israels Nichtigkeit, Leere findet, so ist dies eine Spielerei.

Nach unserer Deutung wäre der Sinn: Wahr ist's, dieser Knecht hat noch keinen Lohn bis jetzt gesehen — vergl. 49, 14. eine ähnliche Klage —, er hat noch nichts von der ihm verheißenen Herrlichkeit erfahren, wie auch das Volk selbst 40, 24. ähn-

lich klagt, es befindet ſich vielmehr in einer elenden Lage; doch darf es ſich tröſten mit dem gewiſſen Troſt, welchen ſchon 40, 10. der Prophet den Städten Juda's zuruft: „ſiehe, der Herr kommt als Gewaltiger, ſiehe, ſein Lohn iſt mit ihm, und ſeine Vergeltung geht vor ihm her, ebenſo 62, 11. 65, 23., wo dem Volke als dem Erkorenen Jehova's zugerufen wird, „nicht ſollen ſie ſich abmühen vergeblich“. Wo iſt aber der Schauplatz dieſer vergeblichen Arbeit des Knechtes? In der Heidenwelt nicht, wie Hgſt. richtig bemerkt, denn dieſe kommt erſt als Erſatz V. 6., ſondern Gegenſtand dieſer vergeblichen Arbeit kann nur Iſrael ſein. Dieſe Miſſion, die ſo erfolglos iſt, iſt an das abtrünnige Iſrael gerichtet, und der Miſſionär iſt der Knecht als idealer Iſrael. Dieſer ideale Iſrael iſt allerdings eins mit dem Volke in ſeiner wirklichen Erſcheinung, aber auch verſchieden von ihm; finden ſich doch auch in der ecclesia militans ſchon Spuren der triumphans; auch in der betrübten Gegenwart, in welcher der Prophet ſeine Weiſſagungen verkündigt, war noch ein Stamm theokratiſch Geſinnter übrig, welche den idealen Iſrael präſentirten. Wäre dies nicht der Fall geweſen, ſo wären allerdings die hohen Worte des Propheten ſo ſehr auf dürres Land gefallen, daß ſie לריק geweſen wären.

V. 5—6. V. 5. hängt zuſammen mit dem Vorigen, indem es die Antwort Jehova's auf V. 4. einleitet, welche in V. 6. gegeben iſt, indem Jehova erklärt, daß es ſich nicht nur handle um die Wirkſamkeit ſeines Knechtes unter ſeinem Volke ſelbſt, ſondern er ſolle ſeine Wirkſamkeit auch auf die Völker erſtrecken, ja der Lohn, welchen es pan ſeiner Arbeit bei ſeinem Volke nicht finde, werde ihm zu Theil werden bei der Heidenwelt, die ihm gläubig huldige. Die ihr Heil verwerfende Theokratie macht daſſelbe nur aus einem particularen zu einem univerſalen. Dagegen in V. 7. erſcheint wieder die Kehrſeite: Iſrael, welches in ſeiner gegenwärtigen Lage zum Gegenſtand der Verachtung geworden iſt, hat doch die großartige Beſtimmung. Gerade ſo haben wir K. 42., wo ſchon V. 4. auf die Wirklichkeit angeſpielt war, in der Iſrael frei-

lich matt erscheint, den großartigen Contrast gerade V. 18—22. unmittelbar nach der Schilderung der großartigen Wirksamkeit des idealen Israels unter den Völkern. Diese Gegensätze, die so ungeheuer wichtig sind, haben die Erklärer nicht beachtet. Was freilich die Erklärer, welche in עבד den persönlichen Messias finden, mit solchen Stellen anfangen, wo lauter Elend vom עבד ausgesagt ist? sie lassen dieselben, wie z. B. Hgst., einfach weg aus dem Kreise ihrer Erörterungen, eine Sache, die aber lauter und beredter spricht, aber gegen sie, als eine Masse neutestamentlicher Parallelen, die gar oft ein quid pro quo sind und dann eine Basis bilden für die Erörterung, die den Text selber, der zu erklären ist, verlassen hat. Aber V. 8. 9. vorher tritt für Israel selbst eine Heilszeit ein, die durch menschliches Widerstreben nicht zu nichte gemacht werden kann, aber Jehova behält sich die Zeit vor; ja so sehr hilft Gott seinem Volke, daß er eine neue Gemeinde aus ihm bildet, mit andern Worten: daß die elende Wirklichkeit verschwindet und die ideale Bestimmung sich realisirt. Das Wie dieser Realisirung wird im Folgenden auseinandergesetzt; zunächst wird angeknüpft an die Verheißung der Ausführung aus dem Exile und damit zurückgegangen auf die früheren Stellen. Zum Anfang des V. 5. vergl. V. 1.

Um Jakob zu ihm zu bekehren ꝛc. לשובב um zurückzuführen qui reducit oder vielmehr, denn es ist nähere Bestimmung des Berufs des עבד qui reducat ad se Jacobum. Die Ausleger, welche das gesammte Volk unter עבד verstehen, fassen es als Gerund. und Jehova als Subject = reducendo, indem er zurückführt. Gerund. könnte es wohl sein, und was Hgst. dagegen bemerkt, daß es in dieser Häufung nicht vorkomme, beweist nichts; aber der Zusammenhang duldet dies nicht, denn in V. 4. war schon von der Wirksamkeit des Knechts die Rede, somit muß dieser selbst Subject sein, und unmittelbar geht ja vorher לעבד, dessen nähere Bestimmung diese Worte offenbar enthalten. Köster: ferri nequit haec subjecti mutatio — wie sie Hitz. will, welcher den Infin. לשובב nicht abhängig sein läßt von „der mich gebildet hat", sondern von „nun aber spricht Jehova", so daß

nicht der Knecht, ſondern Jehova, der Zurückführende iſt — tum quia לשובב respondet praecedenti לעברו tum quia etiam V, 6. servus est reducens non Jehova. Hitz. ſieht in להיות eine Handlung Jehova's. Umb. meint zwar, die Stelle eben für ſeine Faſſung, der Prophetenſtand ſei der Knecht, benützen zu können, und weist auf 61, 1. ff., wo der Prophet den Gefangenen die Freiheit verkündige, was aber gar nichts beweist, und V. 8. iſt doch die Wiederherſtellung des Bundes und die Austheilung der Erbtheile kein ſpezifiſch prophetiſches Geſchäft, und Joſua, der dies that, war eben kein Prophet. Vielmehr bleibt es dabei, wie oben K. 42, und ſpäter, in V. 6.: das Volk als idealer Iſrael führt das Volk in ſeiner empiriſchen Erſcheinung zurück; und Köſter hängt freilich, weil er das Volk nur immer als das in ſeiner Gegenwart, als das ganze empiriſche faßt, in difficultate und ſeine Aushilfe: „der Prophet habe einen doppelten Iſrael vor Augen gehabt: alter in Palaestinam reversus pioque avitae religionis amore imbutus; alter patriae terrae minime cupidus Jehovae negligens et in Babylonia idololatriae laqueis irretitus“ ſprengt die difficultas nicht, aber ſeine Scheidung beweist für die Richtigkeit unſerer Scheidung. Schon Paulus und A. haben angenommen, unſer Prophet habe bonos cives — servum Jehovae — clare discrevisse a malis Israelitis. Kbl.: „der Kern des Volkes, welcher, wie ſonſt Jeruſalem ganz Juda, das Volk repräſentirte, konnte auch mit dem Namen des Volks belegt werden“, löst den Knoten der difficultas gar nicht. Wenn er aber weiter ſagt: „die theokratiſch Geſinnten, die beſondern Zeugen Jehova's, auf welche man hören ſollte, unter ihnen vornemlich die Propheten wie unſer Verfaſſer ließen es ſich angelegen ſein, das Volk bei Jehova zu erhalten, und vertraten überhaupt Jehova's Sache im Volke — ſie bewirken, daß das Volk ſich wieder innig an Jehova anſchließe, um heimzukehren und wieder einen Jehovaſtaat zu gründen“, ſo hat er aus dem beſſern Theile der Exulanten, welches ihm der עבד iſt, unter der Hand die Propheten gemacht und verfällt in denſelben Fehler, wie Umb.

Ueber Jakob und Iſrael im Unterſchied und über den pro-

phetiſchen Gebrauch derſelben cfr. die Erklärung zu K. 41, 8 unter „Jakob“.

Im zweiten Gliede lieſt das Chethib לֹא, das Kerî לוֹ. Geſ., Mr., Ew., Umb., Kbl., St. nehmen nach dem Vorgang der LXX, Aqu., Chald., Saad. und der Maſor. לוֹ = לֹא mit der Ueberſetzung: „und daß Iſrael ſich zu ihm verſammle“, dann ſtünde aber das ל im Sinne von אֶל. Wir bleiben bei der Leſung des Chethib und laſſen יִשְׂרָאֵל als Accuſ. wie das entſprechende יַעֲקֹב abhängig ſein von לְשׁוֹבֵב, wie auch Hgſt. und Hahn nach dem Vorgange älterer Ausleger annehmen. Eine weitere Erklärung iſt, יִשְׂרָאֵל als Subj. zu לֹא יֵאָסֵף zu faſſen, ſo daß die Conſtr. mit dem Infin. in die mit dem Verb. finit. überginge, was für den Sinn ebenſo paſſend iſt, „daß Iſrael nicht weggerafft werde“; Hitz. und (zurückzuführen) Iſrael, daß es nicht hinweggerafft werde. Hgſt.: „und Iſrael, das nicht geſammelt“. Hahn mit Berückſichtigung des futuri beſſer: „das ſich nicht verſammeln will“. V. 6. Die Bewahrten Iſraels. Str. macht richtig auf die Parallele 46, 3. 37, 32. aufmerkſam, nemlich שְׁאֵרִית parallel dem פְּלִיטֵי הַגּוֹיִם 45, 20. Heſ. 6, 12. Joel 3, 5. Micha 5, 6. 7. Zeph. 3, 13. zum Licht der Völker, cfr. 42, 6. Wie ein Prophet ſich oder ſeinen Stand ſo heißen könnte, hat Umb. nicht bewieſen, denn was er ſagt: „der Gottesſtand der Propheten begehe das Feſt ſeiner feierlichen Erhöhung“, ſagt nichts aus, das zur Sache gehört. „Daß mein Heil ſeie bis zum Ende der Erde“, ſo Geſ., Hitz., Ew., Umb., Kbl., Hgſt., Str., Hahn dagegen „zu ſein mein Heil“ = daß du ſeieſt mein Heil, ſo daß יְשׁוּעָתִי nicht Subj. zu לִהְיוֹת iſt, ſondern Subject iſt der Knecht Jehova's und יְשׁוּעָתִי iſt Prädikat.

V. 7. erſcheint wieder als Schilderung der Wirklichkeit dieſes zu hohem Berufe beſtimmten Volkes, dann aber wird Iſrael, das tief Verachtete, Erniedrigte noch vor Königen der Heidenwelt zu gebührenden höchſten Ehren gelangen. Denn Jehova iſt der Heilige, welcher ſein Volk nicht aufgeben, nicht untergehen laſſen kann, ſondern er muß ſein Volk aufrichten, daß im Samen Abra-

hams alle Völker gesegnet werden. Wie kann aber der Prophet oder die ganze Klasse der Propheten sich einen Abscheu des Volkes, einen Knecht der Herrscher nennen? Nein, vielmehr das Volk war dies, wie die Geschichte beweist, es ist nicht nur an die babylonischen Zwingherrn zu denken Jes. 14, 3. 5., sondern an alle die weltlichen Mächte, welche Gott in dieser Zeit zur Zuchtruthe für sein Volk brauchte; denn ein Weltreich nach dem andern vergreift sich an dem Heiligthum Gottes, sinkt aber wieder zusammen, sobald es dem Zwecke Gottes gedient hat. Syrien, Assyrien, Chaldäer, später Perser, Griechen und Römer unterliegen, nachdem sie vielgestaltiges Elend auf das Volk gebracht, der Nemesis und aus dem verachteten und zertretenen Israel geht das Reich hervor, welches Gott der Herr aufrichtet, das ewiglich bestehen wird. Israel, das trotz seiner Verirrungen immer noch das Volk Gottes blieb bis zu seiner letzten Verwerfung, war für die Völker der alten Welt wie ein Licht, so auch ein Stein des Anstoßes — auch hier wieder das Volk als Typus auf Christum, Matth. 21, 44. Str. bezeichnet das Ganze als direct persönlich messianische Weissagung, sagt aber, was sehr bezeichnend ist: „der Knecht des Herrn ist unter Israel in dieser Welt zuerst ein Verachteter, Unterworfener, Preisgegebener, führt und gründet sein Werk nicht als Krieger, stürzt die falsche Macht nicht von Außen her. — Daß er in diesem allem zugleich ein Vorbild seines Volkes, seiner Glieder ist, versteht sich und wird in dieser Schilderung schon dem weitern Betrachten vorgehalten; sogar des irdischen Israels, insofern es Gottes Volk ist.“ Nun ja — das Volk kann auch Str. diesesmal nicht wegbringen. Die Gegenfrage aber wäre zu stellen: Steigt denn der Prophet in seiner Anschauung vom Messiasbegriffe auf zum Begriffe des Volkes? Was Str. sagt, wäre richtig, wenn es gerade umgekehrt würde, aber das ist dem unhistorischen Begriff der Prophetie, den Str. aufstellt, ganz adäquat. Nicht Christus steht in der Prophetie da als Typus für das Volk, denn vom Gegenwärtigen geht alle Prophetie auf's Zukünftige; die Gegenwart als Basis der Prophetie aufgeben, heißt die Prophetie ohne Halt in die Luft stellen — das Volk, das ist der geschichtlich

wahre Begriff — ist Typus auf Christum, deßhalb das organische Fortschreiten der prophetischen Anschauungen. Wäre die Prophetie den Gang gegangen, welchen Str. ihr vindicirt, so müßten die deutlichsten Weissagungen auf Christum nicht am Ende, sondern am Anfang des Alten Testaments stehen. Kann doch auch Str. nicht sich enthalten, es zuzugeben, daß das Niederfallen, Anbeten der Könige auch der Gemeinde dieses Hauptes, dem neuen heiligen Israel verheißen sei. Str. fährt fort: „die Könige und Fürsten der Erde sollen im langen Siegeslaufe, worin das Reich des Erhöheten, von Gott Verherrlichten sich aufrichten wird, es mit Augen sehen, daß in diesem verachteten Knechte der Herrscher, den die Leute verwarfen und sein Volk als einen Gräuel wegthat, dennoch der Herr, der Erlöser, der Heilige Israels wirkend und wohnend war.“ Es heißt aber im Texte nicht, „sie werden niederfallen vor dem עבד“, wie die Interpreten, welche den Messias persönlich hier gezeichnet finden, glauben machen wollen; sondern es heißt ausdrücklich: sie werden niederfallen um Jehova's willen, nicht um des Knechts willen, sondern weil sie das Walten Jehova's in der herrlichen Führung seines Volks erkennen. Auch heißt der עבד nicht heilig, auch nicht Erlöser, sondern diese Prädikate hat Jehova, welcher eben, indem er sein Volk aus der Verachtung und Noth erlöst, sich als Heiligen präsentirt, als den, welcher seinen Bund hält. Vergl. 49, 26.: und erfahren soll alles Fleisch, daß ich Jehova, dein Retter bin, und daß dein Erlöser der Starke Jakobs, 48, 17.: so spricht Jehova, dein Erlöser, der Heilige Israels, 47, 4.: Unser Erlöser — Jehova der Heerscharen ist sein Name, der Heilige Israels, 48, 20.: erlöst hat Jehova seinen Knecht Jakob, 44, 6.: so spricht Jehova, der König Israels und sein Erlöser, 41, 14. 44, 24.: so spricht Jehova, dein Erlöser, 63, 16.: bist du doch unser Vater — unser Erlöser, von Alters her ist das dein Name. Auch wird, was abermals ein Beweis für die falsche Auffassung des עבד als persönlichen Messias ist, nicht etwa ein Individuum, wie man nothwendig bei dieser Erklärung erwarten muß, hingestellt als Unterwerfer der Völker, sondern Jehova selbst (V. 22—26.) wird seine Hand zu den Heiden

erheben und ihnen winkend Befehl geben, und die Könige der Heidenvölker sind nicht Pfleger des עבד als Messias, sondern Pfleger des עבד als des Volkes — den Staub der Füße werden sie lecken, nicht eines Individuums, sondern des Volks, wie die Parallelstelle Micha 7, 17. mitbeweist, — aus Furcht vor Jehova, der solche Wunder gethan hat an seinem Volke, seinem Knechte.

Wie harmonisch schließt sich nach unserer Erklärung dieses Stück an das in K. 42. an, wie stimmen diese Stellen bei dieser Erklärung so gut zusammen mit den Parallelstellen, wie einfach und ungezwungen ergibt sich die Auffässung des Textes wie er dasteht, gegenüber den Künsteleien der Erklärer rechts und links. Die Erklärung des 42. Kap. wird hier noch in's schönste Licht gestellt.

So spricht Jehova ꝛc. zu dem der Seelenverachtung ist, zum Abscheu des Volkes. Sprachlich kann nur sich Schwierigkeit erheben bei den zwei wunderbar concis ausgedrückten Namen des Erniedrigten. Unmöglich ist die Fassung des Subj.: ad contemptibilem animam, ad abominatam gentem, so daß also נפש und גוי das mit ל in Anrede gestellte Subjekt wäre. Str. sagt richtig, es müßte jedenfalls לגוי heißen. Luther ebenso falsch: zu der verachteten Seele, zu dem Volk, deß man Greuel hat.

Abesra, Ges., Hitz., Mr., Umb., Kbl., Hgst. fassen בזה als Steonstr. von dem Adj. verb. בזוי verachtet, aber dies Adjectiv findet sich sonst nirgends, nicht einmal ein ähnlich gebildetes von Vb. quiesc. לוי, wie Str. und Hahn ganz richtig bemerken, auch wäre neben dem parallelen Particip מתעב nicht abzusehen, warum nicht die sonst gebrauchte Form בזוי oder נבזה stünde. Deßhalb richtig Rosenm., Ew., Str., Hahn als Inf. constr. in der substant. Bedeutung, wofür Beispiele in Menge vorhanden sind. Solche Verbalia sind sowohl activisch als passivisch auflösbar. Activisch aufzulösen paßt in diesen Zusammenhang, wo von Schmach die Rede sein muß, was das Oppo-

situm von Ehre und Erhöhung nachher zeigt, wie auch das parallele מרעב nichts anders ausdrücken kann, nicht, wie die Mystiker es auf Christum beziehen = Verächter des natürlichen Lebens oder Verleugner der Begierden, sondern passivisch, wie es dem Sinne und dem Zusammenhang allein gemäß ist. Wie aber נפש? Hofm.: quod pertinet animam, quoad animam, also eine Person, deren Leben unwerth, gering geachtet ist. Hävernik: zu einer Verachtung des Lebens, zu dem, der ein Gegenstand tiefer göttlicher Verachtung ist, wobei es auf das Leben Jemands abgesehen ist, zu einem, der Widerwillen, Abscheu, Eckel einflößt einem ganzen Haufen. Ew.: Ziel tiefster Verachtung. Klt.: entweder contemtus in Bezug auf's Leben, oder noch lieber: Verachtung von Menschen = verachtet von den Menschen. Hitz.: ein solcher, dessen Leben gering geachtet ist, dessen Blut in den Augen der Leute nicht theuer — dagegen spricht nur das, daß גוי offenbar dem נפש parallel gefaßt werden muß. Das Naheliegende ist: der von den Leuten, von Jedermann Verachtete, wie Umb., Hgst.; dem Abscheu der Leute, Knbl: verachtet der Leute, d. i. verachtet von Menschen, die ihn בנפש in der Seele, d. h. innig verachten. נפש also allgemein für Person, Mensch = כל־נפש = Jedermann, was auch Str. gut heißt, daneben aber noch tiefer eindringend die ψυχικοι findet, welche Christum verschmähen, die seelischen oder natürlichen Menschen, was letzteres keine „tiefe Wahrheit" ist, sondern einfach ein Begriff, der gar nicht hieher gehört. Hahn: „der Seelen"; er läßt mit נפש das Subject bezeichnet sein, von welchem die Verachtung ausgeht, an deren Gegenstand Jehova seinen Spruch richtet, und der Singular stehe collectivisch, wie 1 Mos. 12, 5. 14, 21. zur Bezeichnung der einzelnen Personen, Glieder des Volks, deren Verachtung, d. h. von welchen verachtet ist der Knecht Gottes — lauter Künsteleien. Knbl. kommt noch am nächsten; nur verderbt er sich selbst die Erklärung dadurch, daß er sagt בנפש; es heißt einfach: Seelenverachtung, nicht die Leute = die Seelen verachten ihn, sondern er ist gleichsam die personificirte innerlichste Verachtung. Paßt dies nicht noch heute, da das Volk Israel unter dem Fluche steht, auf dasselbe?

Es muß bei dem Ausdruck in seiner Prägnanz an das frühere בריה עם und אור גוים gedacht werden — so hier eigentlich: Seelenverachtung, Volksabscheu; es darf aber מתעב גוי nicht wie Hitz. will גוי coordinirt sein, wie er auch עם früher 42, 6. gefaßt hat, sondern es ist Genit. und גוי muß parallel sein wie dem früheren נפש, so dem späteren משלים. מתעב kann durchaus kein Particip mit passiver Bedeutung sein; es könnte höchstens, was aber hier ganz nicht paßt, ein Reflexiv sein: der sich selbst abscheulich machende; was aber alsdann mit גוי anfangen? — Die Stellen, welche Str. in seinem Lehrgebäude anführt, beweisen, daß die, welche Ges. in dem seinigen anführt, falsch sind. — Es könnte nun heißen: der das Volk verabscheut, am Volk einen Greuel hat. גוי wäre also Accus., was parallel wäre mit dem mystischen: Verächter der Begierde, im vorigen Gliede oder: der das Volk beschimpft oder befleckt, was Ges. früher annahm mit dem Sinn: der dem Volk, nemlich nach dessen Meinung, Schande macht, aber wieder als unpassend aufgab, was aber noch Köster wieder zu Ehren bringt, wenn er erklärt: contaminans inter gentes, aber es heißt eben nicht pluralistisch גוים, sondern es steht der Singul. Ducta imago a leproso qui contactu suo alios contaminat, ideoque ab omnibus vitatur — ad sensum: populus contemtissimus — wofür Str. mit Recht Beweis verlangt. Winer: abominabilis fuit. Str. will sich zu der zwar lexikalisch ohne Parallele dastehenden Erklärung entscheiden, als das Einfachste und Sicherste sieht er an: der das Volk vor sich eckeln, grauen, sich entsetzen macht, so Hgst. „faciens abominari gentem" wie Rödiger: horrorem incutiens populo, i. e. qui genti est abominationi, früher. Umb.: der Abscheu erregt dem Volke. Maur: qui horrorem incutit populo, allein 1) heißt תעב nicht terrorem incutere, obgleich auch Ges. in seinem Wörterbuch das Pi. für diese Stelle causativ faßt = machen, daß Jemand verabscheut, Abscheu einflößen = der dem Volke Abscheu einflößt, den das Volk verabscheut. Str. meint zwar, es gebe so eine treffende Steigerung vom noch mehr negativen Verschmähen bis zum posi-

tiven Abſcheu, vom erſten Ignoriren bis zum letzten [illegible] Phantaſiegebilde! 2) Das מרעה iſt überhaupt kein Particip, ſondern Verbalſubſt., wie Hitz., Ew., Hahn richtig bemerken, ohne jedoch einen Grund dafür anzugeben. Der Grund iſt einfach, weil es parallel ſein muß mit בזה.

Hgſt. hält nun mit Recht an der Bedeutung des Wortes feſt: verabſcheuen, fehlt aber darin, daß er das Wort als Particip faßt, zu dem — Volk verabſcheuend, zu dem ſich das Volk verabſcheuend verhält, und wie ſteht dann עד?

Wie einfach ergibt ſich doch alles, wenn man das מרעה als Statconſtr. faßt, wie בזה und wie עבד: Seelenverachtung, Volksabſcheu, Herrſcherknecht. Nun haben wir auch eine Steigerung: vom Innerſten (Seele) zum Aeußerſten und Allgemeinen bis zur Spitze, dann im Folgenden die Anticlimax. Statt jetzt: Herrſcherknecht — in der Weiſſagung: Könige huldigen ihm; ſtatt jetzt: Volksabſcheu, ſpäter: Volksbund; ſtatt: Seelenverachtung, ſpäter: ſich Ehre einernten durch Erlöſung der Gefangenen und Hilfeleiſtung für die Finſterniß, — was früher heißt: Heidenlicht. Ein Beweis, daß unſere Erklärung die einzig richtige iſt, Zugleich Beweis für die Richtigkeit unſerer Auffaſſung im Ganzen. Die Gegenſätze: Schilderung der Gegenwart des Volks und Weiſſagung auf die Zeit, da es ſeine Beſtimmung erreicht hat. Gerade ſo ſchon in der früheſten Zeit im Segen Jakobs oder wenn Moſes Segen und Fluch vorlegt. Hätte das Volk der Juden Chriſtum glaubig auf- und angenommen, ſo hätte es den Segen erhalten, ſo hätte es ſeiner Urbeſtimmung genügt und alle dieſe Weiſſagungen wären an ihm in Erfüllung gegangen. Sollen ſie noch in Zukunft an Iſrael in Erfüllung gehen, — auf keinem andern Weg, als wenn ſie, ihrer Urbeſtimmung ſich erinnernd, Den gläubig ergreifen, in den ſie geſtochen haben. Das war für den Propheten und das iſt für den Glauben heute noch die Conditio sine qua non. Dieſe Bedingung enthalten die Weiſſagungen der Prophetie und leiten immer beſtimmter darauf hin, — aber eben mit dem Hinleiten iſt das ausgeſchloſſen, daß die Prophetie überall den perſönlichen Meſſias ſchildern müſſe, wie Hgſt. und Str.

meinen —, bis mit Maleachi die Weissagung verstummt, auch die Wartezeit fruchtlos verstreicht und Johannes auf die Erscheinung des Verheißenen hinweist.

Wie ist aber sofort „גוי" zu verstehen? Wir haben oben schon zu 42, 6 den Unterschied von גוי und עם erörtert, es ist nicht das jüdische Volk, aber nicht deßhalb, weil, wie Hofmann meint, es den Artikel nicht hat, hat ja doch עם in dem ברית עם auch nicht den Artikel, sondern es bezeichnet die ganze Masse. עם könnte gar nicht stehen, sonst wäre ja die Verachtung auf das eigene Volk nun eingeschränkt, der Plural גוים aber wäre auch falsch, sonst wären nur die Völker gemeint, welche im Gegensatz zum Volke Israel stehen und das eigene Volk des Propheten käme gar nicht in Betracht — es kann nur גוי stehen, um die ganze massenhafte Verachtung im Gegensatz gegen das Populäre, welches auch nicht auf das einzelne Volk eingeschränkt zu werden pflegt, auszudrücken, komme die Verachtung von solchen, welche zum עם, d. h. zum Bundesvolke gehören, oder von solchen, welche zu den גוים gehören. Einzelne sind es nicht, welche ihn verachten, daß man könnte auf sie deuten: dieser oder jener, sondern die ganze Masse, mit welcher der עבד in Berührung kommt, wird charakterisirt als eine solche, welche mit Verachtung auf ihn herabsieht. Wenn aber Jahn nun die Rede sein läßt von der Verachtung, welche sein Volk dem Messias gewähre, statt ihn mit Freuden aufzunehmen, so hat er sich von seiner Ansicht, als seie der Messias unter dem עבד zu verstehen, verführen lassen, zu glauben, was Hgst. so ganz unvermittelt hinstellt, wenn er sagt: „גוי stehe Jes. 1, 4 vom israelitischen Volke". Denn eine auch nur oberflächliche Betrachtung dieser Beweisstelle zeigt geradezu, wie unrichtig es ist, sie als Beweis, daß גוי auch für Israel stehe, so nackt hinzustellen. Wenn auch von der Paronomasie mit גוי abgesehen wird, so sieht doch jeder, daß vom Allgemeinen aufs Besondere übergegangen wird, um die Totalverschuldung zu beweisen. Der vorige Vers hat aufgehört mit: Israel erkennt nicht, mein Volk merkt nicht; jetzt kommt: mein Volk im Ganzen, Großen, עם, Bundesvolk, זרע, Geschlecht, dann מרעים, Kinder. Ist nun

hieraus ein Beweis zu ziehen, daß עבד auch Volk Israel expreß heiße? Ebenso könnte man aus demselben Kap. V. 16. schließen: das Volk Israel heiße auch: „Gomorrhavolk“. Hgst. nimmt es überhaupt mit den Parallelstellen nicht sehr genau, hat er keine, um seine vorgefaßte Meinung darauf zu stützen, so macht er eine. Hgst. gibt selbst zu, „es liege nicht in dem Worte selbst, daß dieser allgemeine Abscheu den Knecht Gottes unter Israel treffe, sondern dies werde durch den Zusammenhang gegeben.“ Aber wie das — ist nicht einzusehen. Selbst wenn der Zusammenhang von einem עבד als persönlichem Messias spräche, wie Hgst. will, dann müßte sich der Prophet ganz anders ausdrücken, etwa wie er es K. 53. thut. Zur Erforschung der Wahrheit gilt nicht zwischen den Zeilen lesen, sondern: wie lieſest du? wie steht geschrieben? Das ist der erste exegetische Grundsatz, der Verheißung hat, die Wahrheit zu finden.

Zum Knecht der Herrscher. — Der Knecht des heiligen Bundesgottes — ein Knecht (im geringen Sinne) heidnischer, götzendienerischer Fürsten. Wenn Hgst. meint, die heidnischen können nur insofern in Betracht kommen, als sie Werkzeuge des einheimischen sind, und die Stelle Joh. 19, 10. dazu anführt, so halte ich ihm entgegen, daß natürlich nicht gesagt werden kann, das Volk Israel sei ein Knecht seiner Herrscher, was im Zusammenhang Unsinn wäre, sondern daß fremde also heidnische gemeint sein müssen, weil oben gesagt ist: weil das eigene Volk den עבד verwerfe, deßhalb solle er unter den Heiden wirken, er solle so wirken Gottes Heil bis an der Erde Enden und gleich nachher sind es denn einheimische Könige, welche sehen werden und nieder fallen? Wie wäre denn das an dem Messias, den ja Hgst. hier findet, erfüllt worden? — Nein vielmehr natürlich: heidnische sind denn diese Herrscher, welche das Volk Israel nach der Geschichte wie einen Spielball behandelten, Werkzeuge der einheimischen Könige gewesen? Hätte Hgst. gesagt: soferne sie Werkzeuge in der Hand Gottes sind, so ließe sich noch ein Sinn abgewinnen. — Also: nicht der Messias, wie Hgst. meint, war ein Knecht der verschiedenen Herrscher, sondern, wie die Geschichte bezeugt, das

Volk Israel, Jes. 14, 5. 6. In dem geschichtlichen Commentar, welchen Hgst. in Matth. 27, 39. für unsere Stelle findet, kommen zwar ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς, πρεσβυτεροι, λῃσαι, παραπορευομενοι vor, aber keine Spur auch von מושלים. Inwiefern und nach welchen geschichtlichen Grundsätzen die Stelle in Matth. ein geschichtlicher Commentar zu unserer Stelle sein soll, ist fast schwer einzusehen.

Interessanter Beweis von Confusion ist die Erklärung von Hahn „zu dem von den Seelen seines Volkes, welche in demüthiger Unterwürfigkeit ihn, den Knecht Jehova's, zu ihrem Herrscher erheben sollten, in stolzer Erhebung zu ihrem Knecht Herabgewürdigten"; er erklärt: die Erlösung, welche Jehova in der Zukunft kraft seiner Herrlichkeit seinem Volke bereitet, wird also, wie die Worte andeuten, aus der sündlichen Saat der Verachtung, Verabscheuung, Knechtung desselben von Seiten des Volks als herrliche Frucht erwachsen, welchen Jehova dereinst als Erlöser seinem Volke senden wird. — Wo ist denn in unserm Zusammenhang von zwei Subjecten die Rede, vom Volke und dann von dem, welchen Jehova senden wird? Wie aber könnte vollends der Prophetenstand, Prophetenorden oder ein Prophet Seelenverachtung, Volksabscheu, Herrscherknecht heißen? Wenn der Prophet sich oder einen Stand mit solchen Prädikaten bezeichnete, so würde er ja sich ein schlimmes Zeugniß ausstellen; daß die Propheten z. B. nicht Knechte fremder Herrscher, auch nicht israelitischer Könige waren, beweist die Geschichte und besonders die Weissagungen des Jesaias. Und wie würde diese Idee vollends zum Gegensatze: Könige werden sehen und aufstehen", passen? Ein obscurer Erklärer weist zwar, um zu beweisen, wie gut diese Sentenz auf die Propheten passe, auf Dan. 2, 46. In Beziehung auf die oben angeführte Hgst'sche Erklärung wäre zu fragen: ob hier die Könige auch nur etwa insofern in Betracht kommen, als sie Werkzeuge des Einheimischen sind? so wenig als im vorigen Satzgliede. Hgst. sagt: „der Knecht Gottes ist das potenzirte Israel, daher wird seine Verherrlichung zum Schluß noch einmal auf den Heiligen Israels zurückgeführt, und das um so mehr, da

die Verherrlichung, welche ihm zu Theil wird, ihm für die Gemeinde ertheilt wird, die er mit sich aus dem Zustand tiefer Erniedrigung emporhebt.“ Als ob im Texte stände, „um meines Knechtes willen erhöhe ich das Volk“. Es sind nirgends zwei Subjecte: der Knecht Gottes und das Volk, sondern immer eines: der Knecht, und wenn Sbr. sagt: „Was an dem Volke um seiner eigenen Sünden willen nöthig wird, läuternde, zur Herstellung führende Leiden — eben das übernimmt vermöge seiner herablassenden Einheit mit dem zu erlösenden Volke der heilige Erlöser, darum seine Schmach und Niedrigkeit“, so hat er es auch mit zwei Subjecten zu thun, und zudem steht von einem Erlöser, welcher Schmach übernimmt, nichts im Texte, es heißt vielmehr: Jehova werde als Erlöser des Volkes Schmach wenden. Auffallend bleibt, daß eben Hahn, Str., Hgst., welche die Bedeutung des עבד nur im persönlichen Messias finden, immer wieder das Volk ins Spiel zu bringen nicht unterlassen. Warum sollte nicht vielmehr gesagt werden können, weil der Knecht Gottes das Volk Israel ist, das verachtet und gedrückt ist, weil es das Volk des Bundes ist, deßhalb wird seine Erhöhung auf den Heiligen Israels zurückgeführt? Kommt nicht der Begriff „heilig“ gerade bei der Bundesschließung am Sinai vor? kommt nicht der Begriff „Erlöser“ wie bei der Ausführung des Volkes aus Aegypten, so bei der aus dem Exile expreß in's Spiel? Kann doch auch Hgst. bei seiner Erklärung nicht umhin, das Volk participiren zu lassen. Fürsten werden niederfallen, V. 23. und 60, 3. 10. 11. 16. 62, 2. wird dieses eben dem Volke verheißen, 49, 22. 23. „so wirst du erfahren, daß ich Jehova, daß nicht zu Schanden wird, wer auf mich harret.“ Könige werden sehen, was? Die Herrlichkeit des nun in der Gegenwart so sehr verachteten Volkes; um Jehova's willen, welcher treu ist, insofern treu, als er hält, was er dem Volke zugesagt, und als es sich nun herausstellt, daß Jehova seines Volkes Gott ist und dadurch auch Herr über die Völker.

V. 8. Zum Beweise, wie mächtig die Beziehung auf das Volk immer wieder sich hervordrängt, führe ich an, wie Calvi

ſowohl als Vit. von hier an bloß die Gemeinde im Texte finden wollen. Hgſt. ſagt zwar, „dagegen ſpreche ſchon das ברית עם", daß man aber dieſes wohl auf's Volk beziehen kann, habe ich oben gezeigt. Er meint, weil עם hier nur von dem Kerne des Volkes, von der unſichtbaren Gemeinde inmitten der ſichtbaren verſtanden werden könne, könne der Knecht Gottes nicht der beſſere Theil des Volkes ſein. Wenn aber der Sinn wäre: das ganze Volk wird erſt ein rechtes עם werden, ja ein ברית עם, vergl. meine Erkl. zu 42, 6. —?

Ich werde dich bewahren, gerade ſo ſteht es vom Volke 42, 6.

Zur Zeit der Gnade, weiſt nach Hahn auf 40, 2. Vergl. 46, 13. Das ברית עם faßt Hahn hier merkwürdigerweiſe als den das Volk Iſrael mit ſeinem Gott, von welchem es abgefallen, wieder verbindenden vereinigenden Mittler; anders freilich 42, 6., wo עם = גוים ſtehen ſoll — ohne daß er aber einen Grund angibt, warum hier daſſelbe Wort in demſelben Zuſammenhang eine ganz andere Bedeutung haben ſoll. Er findet nemlich von K. 48. unter dem עבד nicht mehr das Volk, ſondern den Meſſias bezeichnet.

Zu den Gebundenen, cfr. 42, 7. Hahn bezieht es hier auf das in den Banden der Sünden liegende Iſrael. Vergl. 61, 1., ebenſo die in Finſterniß. Vit. aber bezieht das erſte Bild auf Iſrael, das zweite auf die Heiden. Str. vollends auf beide, d. h. auf die Heiden und Iſrael, nach Hgſt, aber erſcheint V. 9. das Elend der Gemeinde Gottes unter dem Bilde des Schmachtens im dunkeln Kerker.

Das Mittel der Wiedervereinigung des Volkes unter ſich und mit ſeinem Volk wird in den Worten bezeichnet „herzuſtellen das Land", äußerlich und innerlich das in's Verderben verſunkene Volk. — Die Segnungen, welche das Volk in der neuen Ordnung der Dinge empfangen wird, werden in einer Reihe der glänzendſten Schilderungen verfolgt, wo Iſrael aus dem Gerichte erlöst zum Haupt der Völker erhöhet wird.

Kap. 50, 4—11.

V. 4. Der Herr gab mir die Zunge Gelehrter, zu wissen zu unterweisen die Müden mit dem Worte; er weckt am Morgen, am Morgen weckt er mir das Ohr, zu hören wie die Gelehrten.

V. 5. Jehova that auf mir das Ohr und ich widerstrebte nicht, zurück wich ich nicht.

V. 6. Meinen Rücken gab ich den Schlagenden und meine Wangen den Raufenden; mein Antlitz verbarg ich nicht vor Schmach und Speichel.

V. 7. Aber der Herr Jehova wird mir helfen, darum werde ich nicht zu Schanden; darum mache ich mein Angesicht wie Kiesel und ich werde erkennen, daß ich mich nicht schämen werde.

V. 8. Nahe ist der mich rechtfertigt: wer will mit mir streiten? lasset uns zusammenstehen! Wer ist Herr meines Rechtes? er trete herzu zu mir!

V. 9. Siehe! der Herr Jehova wird mir helfen; wer ist es, der mich verdammen will? siehe! sie werden alle veralten wie ein Kleid, die Motte wird sie verzehren.

V. 10. Wer unter euch ist, der Jehova fürchtet, höret auf die Stimme seines Knechts, der wird trauen, wandelt er in Finsterniß und ist kein Lichtschein für ihn, auf den Namen Jehova's und wird sich stützen auf seinen Gott.

V. 11. Siehe! ihr alle, die ihr Feuer anzündet, die ihr Gluthen gürtet; wandelt in der Gluth eures Feuers und in die Flammen, die ihr entzündet. Von meiner Hand wird euch dies: in Schmerzen werdet ihr liegen.

Ueber dieses Stück sind die Ansichten selbst derer, welche sonst in Uebereinstimmung mit einander sind, verschieden — ein Beweis jedenfalls dafür, daß etwas ganz Besonderes sein Inhalt sein muß. Unter denjenigen, welche in den bisher behandelten Stellen im עבד den Messias fanden, findet Hahn, welcher allerdings erst seit K. 49. den Messias statuirt, als Inhalt des ganzen Kapitels „Israel kommt in der Zucht des Gerichtes zur Erkenntniß des Knechts Jehova's, welchen es frevelnd verworfen", und in V. 1—3.: das Gericht Jehova's über Israel zur Züchtigung für seine Verwerfung des ihm gesandten Erlösers. Allein wenn dies hier der Sinn wäre, was wäre dann für ein Fortschritt, wenn K. 53, 1—3. erst „Israels Unglauben, die Erscheinung des Knechts Jehova's in Niedrigkeit unter ihm und die Verachtung und Verfolgung desselben von Seiten seines Volkes" käme, nachdem hier schon

für die Verwerfung des Erlöſers dem Volke das Gericht angekündigt wäre? Zudem heißt in 49, 1—9. der Knecht nirgends der Erlöſer, ſondern Jehova heißt ſo wie auch V. 26. Vielmehr ſagt der Abſchnitt zum Troſt, daß Jehova das Liebesverhältniß zu den Kindern Zions nicht abgebrochen Hoſ. 2, 4. ff. Heſek. 16, 23. ff. habe, da ja ihre Mutter keinen Scheidebrief aufzuweiſen habe, mit welchem Jehova ſie entlaſſen und ihr auf immer entſagt hätte, ſeine Hände ſind nicht durch ein Geſetz gebunden, ſo daß er hätte müſſen dem Gläubiger ſeine Kinder überlaſſen, nein: vielmehr er iſt wie Gläubiger ſo auch Richter, und dieſes Verkauftſeins und Entlaſſenſeins Urſache iſt nicht bei Jehova zu ſuchen, ſondern das Volk hat ſich ſelbſt verkauft an ſeine Sünden, ſo daß es Jehova nicht glauben will, wenn er ihm die Erlöſung verheißt, als ob er nicht der allmächtige Herr über die Natur und die Menſchen wäre. Ebenſo findet Str. in dieſem Abſchnitte gerade das Gegentheil von dem, was Hahn findet, obgleich beide in der Deutung von V. 4—9. als offenbar meſſianiſch übereinſtimmen. Er beſtimmt den Inhalt: Gottes treue Liebe bleibt auch gegen die Uebertreter unverändert, und er will all' ſeine Kraft lieber nur zur Erlöſung der Ungehorſamen brauchen. Hgſt. gibt hier ausnahmsweiſe den Zuſammenhang zu unſerm Stück, alſo den Inhalt von den vorhergehenden Verſen 1—3. nicht an. V. 4—9. nach Hahn: der geduldige Gehorſam und freudige Glauben des zum Heil für Iſrael dereinſt zu erweckenden Knechtes Jehova's und V. 10—11. die endliche Reue Iſraels über ſeine Verwerfung des Knechtes. Hgſt.: der Knecht Gottes tritt auch hier redend auf. Er bezeichnet zuerſt V. 4. ſeinen Beruf: Mühſelige und Beladene zu erquicken, dann wendet er ſich zum eigentlichen Thema, den Leiden, welche er in Erfüllung dieſes Berufes zu erdulden hat — willig hat er alle dieſe Leiden, allen Schimpf und alle Schmach getragen. V. 5. u. 6. Dieſe Willigkeit und Standhaftigkeit wird ihm durch das feſte Vertrauen auf den Herrn gegeben, der, wie er ſicher weiß, ihm beiſtehen und ſeine Feinde vernichten wird. V. 7—9. Den Beſchluß bildet V. 10. 11. die prophetiſche Verkündigung der verſchiedenen Schickſale zweier entgegengeſetzter Parteien unter

dem Volke. Zu Grunde liegt dabei die Vorausſetzung großer Drangſale, welche nach dem Erſcheinen des Knechtes Gottes über das Volk des Bundes ergehen werden. Der dem Knechte Gottes ergebene Theil ſoll inmitten des Elends hoffen; die Gottloſen aber, die ſich ſelbſt helfen wollen, ſollen durch die rächende Hand des Knechtes Gottes heimgeſucht werden. Vit.: Messias rursus in publico comparet perinde ac in concione superiore sub σχηματι magni alicujus et illustris doctoris evangelistae enarrans, se a Deo ad gravissimum hoc officium destinatum et egregie instructum partibus suis mandatis lubenter et fideliter functum esse sed indignissime a gente exceptum — durasse tamen in functione sui muneris quippe certum, causam suam Deo judice triumphaturam et adversarios suos perituros esse. Qua facta narratione sermonem vertit ad auditores duplicis generis et ordinis quos sibi obviam habuit, quorum illos Dei reverentes blande consolatur, his profanis et hypocritis meliorem partem persequentibus infelicem praedicit exitum. Häv.-Nick ſagt: Genau an K. 49, 1—9. ſchließt ſich 50, 4—11. an; was freilich zu beweiſen wäre. Denn damit, daß auch hier einer redend eingeführt wird, der V. 10. Knecht genannt iſt, iſt noch kein Zuſammenhang ſtatuirt, denn von 49, 9—50, 4. wird immer vom Volke und an's Volk geſprochen, während nach Häv. vorher vom Meſſias und nachher von eben demſelben die Rede ſein ſoll. Derſelbe ſagt nun: die Colliſion des Knechts mit dem Volke wird hier weiter geführt, ſie ſoll nach Kap. 49. nicht den göttlichen Rathſchluß vernichten, ſondern nur befördern. Dabei kommt es zunächſt darauf an, wie der wahre Knecht Gottes ſich dem falſchen, ſeinem Zerrbilde gegenüber ſtellt und verhält, wie er leidet. So wird hier zunächſt das Wie des Leidens geſchildert. Er leidet a) im reinen Dienſt der Wahrheit, b) willig und hingebend, c) ohne alle Schuld, ſündlos. Darin liegt die beſondere Kraft dieſes Leidens. Die erſte Wirkung dieſes Verhaltens iſt die Scheidung von Frommen und Gottloſen. Str. iſt damit faſt zufrieden, doch möchte er V. 4. 5. mehr den Gehorſam als eigentlichen Grund V. 8. 9. die wirklich im Glauben ausharrende Siegesfreudigkeit

men. Häv. meint zwar, es zeige sich recht die Verlegenheit
er, welche wie Hitz., Knbl. den Knecht Gottes vom Volke
stehen; sie müssen hier diese Erklärung aufgeben. Sie thun
z recht, denn obgleich einzelne Verse sich ganz gut auf das Volk
ehen lassen, so ist doch wohl zu bedenken, daß hier
r keine Weissagung vorliegt, sondern einfache
hilderung; somit hat allerdings die ganze Stelle für unsere
rsuchung vom עבד, der wesentlich nur in der Weissagung
kommt, gar keine Bedeutung, sondern der Prophet, der
s Recht hat, sich als עבד anzusehen, spricht in seinem
enen Namen und in Bezug auf seine Person und
re Wirksamkeit und ihren Erfolg. Der Prophet
cht nicht weissagend, sondern er schildert heraus aus seinen
nen, rein individuellen Erfahrungen. Vergl. was Paulus von
sagt 1 Cor. 4, 1—14., eine für unsere Stelle wirklich in-
ssante Parallele. Es fragt sich, ob diese Schilderung, die der
phet von sich selbst macht, so ganz isolirt stehe, wie Häv. oder
Knbl. meint, der sagt, dieses sei das einzige Stück der Samm-
g, in welchem der Verfasser von sich selbst handle und seine
fungen wie seine Leiden vortrage. Man sehe doch K. 44, 26.,
Stelle, die wir schon früher anführten, ferner 48, 16. Beide
llen sind aufzufassen als Schilderungen des Propheten über sich
st und seine Erlebnisse. Dafür legt selbst Hgst. durch sein
weigen Zeugniß ab, indem er sie in seinen erklärten Stellen
t aufnimmt, obgleich in der letzten Stelle der Prophet von sich
t: der Herr Jehova habe ihn gesandt mit seinem Geiste, wäh-
d doch K. 42. „ich lege meinen Geist auf ihn“ in Hgst's.
gen Beweis für die Messianität des עבד ist, ebenso K. 61, 1. ff.
ar gibt uns hier Hgst. mit Worten nur halbwegs Recht und
net uns zu „den jüdischen und rationalistischen Auslegern“,
n er bezieht V. 1—3. auf den Messias, aber V. 4—9. sagt
örtlich: „der Prophet übernimmt die Rede und schildert das
ch den Knecht Gottes zu gewährende Heil“ — allein wie auf-
end! Nach V. 3. schließt er seine messianischen Deutungen
Jesaias und gibt also wieder stillschweigend unserer Deutung

Recht. Hahn ſtimmt bei den angeführten Stellen vollkommen bei, indem er ſagt, hier rede nicht der Meſſias, ſondern der Prophet, und heißt die Anſicht Hgſt's. und Str's. z. B. bei Kap. 61, 1., wo ſie den Meſſias reden laſſen, geradezu unhaltbar. Hgſt. beweist mit Luk. 4, 17—19. gar nichts, denn Chriſtus weiſet an dieſer Stelle nur auf die mit ſeiner Erſcheinung eingetretene Erfüllung der Verkündigung Jeſaia's von dem künftigen Jahre des Wohlgefallens, oder mit andern Worten: daß das Heil, welches der Prophet verkündigt, in ihm erſchienen ſei, ſagt aber darin nicht, daß er ſelbſt in der prophetiſchen Stelle redend eingeführt werde; ferner bemerkt außer Hgſt. Niemand wohl einen Uebergang der Rede aus der des Meſſias in die des Propheten. Spricht der Prophet als gotterkorner מבשר (41, 27.), als der Evangeliſt hohen, herrlichen Berufes, ſo iſt das, was er rühmt als ihm beſchiedenen Beruf, nichts anders, als was K. 52, 7. die Füße der Heilsboten auf den Bergen ſo lieblich macht. Warum ſoll denn er, der in K. 60. der Gemeinde die Spitze ihrer Herrlichkeit zu ſchauen gegeben, nicht auch ſich bewußt werden dürfen der Gnade und Herrlichkeit des ihm verliehenen Amtes? hat ihn doch Jehova zum Troſtverkündiger ſeines Volkes geſalbt V. 1—3., deſſen Verherrlichung er anbahnt 4—9.; darob freut er ſich denn — in Heil und Gerechtigkeit hat ihn Jehova gekleidet, denn eine neue heil- und ruhmvolle Entwicklung iſt der Inhalt ſeiner Predigt 10—11. (nach Del.), und warum ſollte er ſich nicht freuen, wenn endlich ſeine Sache ſiegt, wenn ſein Volk Jehova's ganze Gnade erfährt, hat er doch V. 4—9. in unſern Stücke in ſeinem Beruf treu ausgehalten und nur Jehova's Wort an Iſrael bewacht, unerſchütterlich gewiß, trotz aller Schmach, die ihm der Unglauben anthat, trotz alles Spottes, mit dem man ihn überdeckte, als ob Jehova ihn nicht geſandt hätte, und ob ſeine Worte Trug wären; deſſen gewiß, daß Jehova treu iſt, dagegen ſeine und Gottes Widerſacher dem Verderben erliegen werden, das ſie bereits in ſich tragen. Diejenigen aber, die noch in der Furcht Jehova's ſtehen, fordert er auf zum feſten Vertrauen auf Jehova, trotz des Leidensdunkels, in dem ſie ſich jetzt befinden,

und kündigt den Ungläubigen das Feuer an, welches sie wider ihn angezündet (V. 10—11.). Kommen aber nicht auch bei andern Propheten ähnliche Gedanken vor? Ja wohl, z. B. Jer. 12, 1. ff. 3, 22. 9, 1. ff. Deßhalb ist es aber nicht zu fassen wie De W., Gesen. will, als Apologie des Propheten; aber doch hat Hofm. Recht, wenn er sagt, „ein anderes Subject als der Prophet sei nicht genannt noch angedeutet". Auch in K. 62., das eine Fortsetzung von K. 61. ist, heißt es: Um Zions willen so will ich nicht schweigen u. s. f., und Hofm. hat auch darin Recht, besonders gegen die Ges'sche Ansicht der Selbstapologie des Propheten, wenn er sagt: „Wenn ein Prophet das Wesen seines Amtes, seiner Thätigkeit, seiner Stellung aussagt, so sagt er nicht etwas von sich aus, sofern er dieser Jesaias oder Jeremias ist, sondern sofern er Prophet ist", was Str. freilich nur als halbe Erkenntniß gelten läßt, es aber vervollständigen will dadurch, daß er anfügt: „daß Jesaias nicht von sich, auch nicht von den Propheten in abstracto gleichsam aussagt, sondern vom Prophetenamte, dem allein vollkommenen des Zukünftigen, welcher mit diesem Texte zu Nazareth anhob". Hahn meint, gegen die Beziehung auf den Propheten spreche, daß dann „die Stelle völlig abgerissen, ohne Verwandtschaft mit den übrigen Weissagungen und ohne irgend einen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden dastehe", eine Ansicht, die für uns beweist, nemlich, daß diese Stelle gar nicht zu unserer Untersuchung gehöre. Was aber den Zusammenhang betrifft, so haben wir schon oben gesehen, daß Hahn bei der Angabe desselben gewaltig irrt. Hgst. urtheilt, der Prophet bilde eine ziemlich seltsame Figur, er erscheine wie hereingeschneit; es passe in den Zusammenhang, welchen er aber nicht anzugeben für gut findet, offenbar nur eine Person von centraler Bedeutung. — Nun ja, war denn der Prophet nicht das Centrum der Offenbarungen Jehova's an das Volk? Aber wie auch sonst öfters, gesteht Hgst. hintenher, daß denn doch allerdings ein Element der Wahrheit in der Erklärung vom Propheten sei. „Der Prophet habe in seiner und seiner Genossen Erfahrung das natürliche Substrat für die Erkenntniß, daß der Knecht Gottes durch Verfolgung,

Schmach und Schande gehen werde", — aber nach Hgst. hat der Prophet „nur in der Ekstase geredet", wie soll denn hier die Annahme eines natürlichen Substrates in der prophetischen Erkenntniß passen? —, das Göttliche, wo es in die Welt der Sünde tritt, der Diener der Wahrheit, der die Wahrheit im Angesicht der herrschenden Lüge geltend macht, muß durch Kampf und Leiden gehen. „Diese Wahrheit bewährte sich vorbildlich am Prophetenthum (wie Umb. ganz ähnlich sich ausspricht), gegenbildlich an Christo, und ihre Erfahrungen seien factische Weissagungen des Leidens Christi gewesen" — einverstanden —, aber wozu soll diese Erklärung, wenn die Stelle von dem Stande der tiefsten Erniedrigung des Knechtes handelt, und dieser Knecht der Messias ist? dann braucht man weder den Propheten als Vorbild, noch Christum als Gegenbild. Ew. verallgemeinert noch mehr, denn er findet in dieser „schönen Schilderung" ein allgemeines Muster und klares Bild jeglichen göttlich-menschlichen Lebens". Wenn aber Str., um zu beweisen, daß nicht vom Propheten die Rede sei, sagt: „alles Gesagte buchstäblich genommen sei nicht wahr von irgend einem Propheten", so ist dies eben eine Behauptung. Woher kennt denn Str. die Specialissima der Lebenserfahrungen der Propheten? (Vergl. übrigens unsere Erklärung des V. 6.) Ist denn alles buchstäblich genommen wahr von Christo, von dem wir doch ein viel detaillirteres Lebensbild haben, als von irgend einem Propheten? Wir wollen die Antwort auf die Str'sche Frage Hgst. überlassen. Er weiß ja, wenn auch nur die entfernteste Beziehung auf etwas im Leben Christi da ist, die Neutestamentliche Stelle zu finden; doch läßt er diesmal uns im Stiche, er sagt vielmehr sehr bezeichnend: „durch göttliche Fügung ging ein Theil des Inhaltes auch buchstäblich an Christo in Erfüllung". Nur ein Theil? Da könnte man an der Messianität der Stelle rütteln. Nein, es wird noch Rath, „daß aber diese buchstäbliche Uebereinstimmung nicht die Hauptsache ist, daß sie nur als Fingerzeig dient auf die weit wichtigere wesentliche Conformität — das erhellt daraus, daß für das „und meine Wangen dem Raufenden" sich in der Neutestamentlichen Geschichte kein Beleg

findet. — Seltsame Logik! So läßt sich also die Messianität einer Stelle auch daraus beweisen, daß die Alttestamentliche Stelle mit der Neutestamentlichen nicht harmonirt, gerade so gut als gewöhnlich bei Hgst. durch Neutestamentliche Stellen die Messianität der Alttestamentlichen bewiesen wird. Hahn findet jedoch auch hiefür Parallelen im Neuen Testamente, nemlich Matth. 26, 67. 68. Marc. 14, 65. Luc. 22, 64. Joh. 18, 22. 19, 3.

Klrt., kurz aber bedeutungsvoll gegen Hgst.: „also ein durch Fiction bewirkter Fingerzeig des heiligen Geistes".

Derselbe verwahrt sich gegen die willkürliche Vorausnahme dieses Stücks aus dem Zusammenhang der Weissagung, weil alle Prädikate, welche der Knecht sich hier beilege, nicht absolut neu, sondern nach beiden Seiten hin vorbereitet seien durch das Vorhergehende und das Folgende vorbereitend. Er findet die Stelle vielmehr sehr wichtig für seine allerdings in allen Stellen trefflich durchgeführte Anschauung, daß das Volk Israel der Knecht sei, weil hier ganz einzig ein pluralisches Prädikat ausgesagt werde. (V. 4. in Vergleichung mit 49, 18. und 54, 13.)

Der Herr gab mir die Zunge Gelehrter. Vitringa linguam eruditorum — ad instar eorum qui eruditiuntur. Hgst. u. A.: Lernender, Schüler, Apostel, Jünger. Str. ganz auffallend nach Grot.: linguam aliis instituendis idoneam — eine Zunge für Jünger, Lehrlinge, d. h. eben eine Meisterzunge; er adelt zwar die Uebersetzung der Vulg.: lingua erudita, und Luther: eine gelehrte Zunge, als falsch, obgleich der Sinn kein anderer ist, als er ihn eben haben will. Die Grammatik verlangt in Particip. pass. oder ein Adject. = gelehrt. Hahn: eine Zunge, wie sie Gelehrte haben, wie solche sie haben, welche gelehrt werden, Lehre empfangen, darum auch Lehre geben können. Ges., Mr.: eine Zunge Geübter = eine geübte Zunge. Am besten wäre wohl: „gelehrig", was den Begriff der Fähigkeit etwas zu lernen und den Begriff der Bereitwilligkeit dazu enthält.

Gab mir, Hahn: gibt mir nemlich dereinst = futur. zur Zeit meiner Erscheinung auf Erden. So ist allerdings ein für allemal jeder Unterschied zwischen Präs., Perf. und Futur. aufge-

hoben. Er erklärt: „Wenn Chriſtus Joh. 12, 49. ſpricht: denn ich habe nicht von mir ſelber geredet, ſondern der Vater, der mich geſandt hat, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich thun und reden ſoll, ſo bezeichnet er ſich als die Erſcheinung deſſen, welcher hier redet.“ Hgſt. weist auf Joh. 8, 26. u. 3, 34. „was ich von ihm gehört habe, das rede ich“. Str. weist auf Joh. 3, 27., was auf einen Propheten ganz gut paßt. Vergl. aber K. 54, 13., wo von den Bewohnern des neuen Zion geſagt iſt, ſie werden למודי יהוה ſein, θεοδίδακτοι — wie der Meſſias etwa? was für Hgſt — ſprüche? nein — wie die Propheten.

Umb. hat ganz Recht, wenn er ſagt, daß hier deutlich der Prophet gemeint ſei, was aus V. 4. u. 5. hervorgehe, wo von der Zunge und dem Ohre des Knechtes Gottes mit beſonderer Betonung die Rede ſei, aus V. 10., wo ſeiner Stimme Erwähnung geſchehe. Aber darin hat er gefehlt, daß er dieſe Stelle als eine ſolche erklärt, welche von der höchſten Wichtigkeit für K. 53. ſeie, welches Kap. doch in ganz anderm genre gehalten iſt, wie wir ſpäter ſehen werden, und darin hat er hauptſächlich gefehlt, daß er ſich durch dieſe Stelle beſonders auf die Prophetenidee führen ließ; da er doch ſelbſt ſagt, es trete hier eine Idee auf, welche zwar auch in den früheren Stellen nicht geradezu fehle, aber nur mehr implicite ſich darin vorfinde, nemlich die Idee der Erniedrigung und Erhöhung des Knechtes Gottes.

Er wird wecken am Morgen ꝛc. Tagtäglich gibt der Herr ſeinen Propheten Offenbarungen — zeigt das Ununterbrochene, Fortgehende der göttlichen Erweckung und das Unbedingte der Hingabe des Knechtes an die von oben ihm zukommenden Einflüſſe. Vergl. 1 Sam. 9, 15. 2 Sam. 7, 29. Hiob 33, 16. Jeſ. 48, 8. 42, 20. über den Ausdruck; überdies vergl. K. 6., wo die Berufung Jeſaia's zum Propheten beſchrieben iſt: unreine Lippen — Stimme des Herrn hören — geh' hin und ſprich zu dieſem Volke. Anders als V. 5. ausſagt, iſt's bei der Berufung des Jeremia K. 1, 6., wo der Berufene ſprach: ich tauge nicht, V. 7.: du ſollſt gehen, wohin ich dich ſende und predigen, was ich dich heiße — fürchte dich nicht vor ihnen, denn ich bin bei dir und will dich retten.

Auch V. 9.: der Herr rührete meinen Mund. Aus dieſen und andern Berufungen von Propheten, welchen der Herr Troſt zuſpricht, und ſeine Hilfe verheißt, geht zur Genüge hervor, daß die Propheten mit ihren Gerichtsverkündigungen ohne Zweifel vielfachen Verfolgungen ausgeſetzt geweſen waren bei dieſem verſtockten Volke. Vergl. Jeſ. 6, 9. ff.

V. 3. hält Hgſt. für das Thema, und das Vorige nur für den Eingang, wo der עבד in wenigen Zügen den Beruf gezeichnet, in deſſen Ausrichtung er von den Leiden getroffen werden ſoll. Was der Herr ſeinem Knechte kund gethan, wird hier nicht ausdrücklich geſagt, es iſt aber aus V. 6. abzunehmen, nemlich er habe ihm insbeſondere zu wiſſen gethan, daß er in Ausführung ſeines Berufes ſchwere Leiden zu erdulden habe. Dagegen ſpricht aber der Text, denn in V. 6. ſind dieſelben Tempora gebraucht, wie vorher, und erſt mit V. 7. tritt das futur. ein; und wenn die Offenbarungen des Herrn an ſeinen Knecht insbeſondere Verkündigungen deſſen waren, was er ſelbſt zu leiden hatte, welche Offenbarungen hat er noch für ſeinen Beruf?

V. 6. iſt vielmehr allgemeine Schilderung großer Schmach und Schande, wie ſie der Pöbel ausübt und wie ſie der Prophet in ſeinem Beruf zu leiden hat. Vergl. Jerem. 20, 2. V. 7.: Ich bin darüber zum Spott worden täglich und Jedermann verlachet mich. V. 8. 10. 11., in welchen Verſen ganz wie hier der Prophet ſich mit Jehova dem Starken tröſtet, welcher ſeine Verfolger treffen werde. Vergl. die Steinigung eines Propheten 2 Chron. 24, 21. Wir wiſſen zwar von dem Schickſale ſo vieler Propheten in dieſer Hinſicht nichts Genaueres, nicht einmal über die Todesart des Jeremia und Jeſaia. Aber warum macht Str. und Hgſt. hier nicht aufmerkſam auf die Neuteſtamentliche Stelle Matth. 21, 34—36., ſammt den Parallelen? Der Ausdruck, welchen der Herr ſelbſt in Bezug auf das Schickſal der Propheten braucht, iſt doch Beweis genug, daß noch viel mehr als das hier Geſagte an den Propheten wahr wurde, wenn gleich Str. dies nicht einſehen will; überdies vergl. Act. 7, 52., wo der Märtyrer Stephanus daſſelbe ſagt.

V. 7. Hart wie Kieſel, cfr. Ez. 3, 8. 9. Jer. 1, 18. Hgſt. findet darin eine Anſpielung auf Luk. 9, 51. — es bedeutet die feſte, gleichmüthige Ausdauer im Kampfe mit den feindlichen Angriffen.

Die Zuverſicht im Glauben wird V. 8. zur herausfordernden Siegesfreudigkeit. Nah iſt der mich rechtfertigt, bezieht Str. auf die Rechtfertigung und Verklärung am dritten Morgen, Hgſt. auch noch auf die Zerſtörung Jeruſalems. Wer will ſtreiten mit mir? geht nach Str. auf den Satan. Er meint, überhaupt bilden dieſe Verſe die Grundlage für alles Anbieten und Zuſprechen der wahren Gerechtigkeit, die von Gott kommt. In Röm. 8, 33. 34. finden beide Erklärer eine Anſpielung auf unſere Stelle. In V. 11. findet ſogar Hgſt. die altteſtamentliche Anbahnung der Lehre des Neuen Teſtaments, daß der Vater alles Gericht dem Sohne übergeben habe. Was man doch alles finden kann! hic liber est in quo quisquis sua dogmata quaerit invenit et pariter dogmata quisque sua. In V. 10. ſagt Vit. ſeie die Rede von den electis credentibus qui in multitudine reproba latebant, was Str. eine mißverſtandene Ahnung nennt.

Der Grundton der ganzen vorigen Rede war: Iſrael iſt nicht auf immer verſtoßen; man glaube nur dem Worte der Verheißung, man vertraue nur auf Jehova. Von den Verächtern des Wortes wendet ſich der Prophet nun an die, welche im Stande ſind, das im Glauben für möglich zu halten und im Geiſte als wirklich zu ſchauen, was natürlichem Verſtande unmöglich dünkt, weil das Gegentheil davon dem ſinnlichen Auge vorliegt (Del.). Kap. 51. ſteht ſo ſehr in genauem Zuſammenhang mit dem Vorigen, daß nach Str. kein Kapitel hätte abgeſchnitten werden ſollen. V. 1—3. wird im Gegenſatz gegen die am Schluſſe des vorigen Angeredeten eine Anrede an die Frommen im Volke mit der Mahnung, Jehova zu vertrauen, gegeben, mit Hinweiſung auf das alte Vorbild des Glaubens und Vertrauens und neuer herrlicher Lebensſtand verheißen. — Hahn findet in V. 1—3. den Ruf zur Bekehrung im Glauben an Iſrael zum Heil der Völker, nur hat er überſehen, daß dieſe Worte nicht an das geſammte Iſrael, ſondern

an die, welche Jehova ſuchen, welche der Gerechtigkeit nachjagen, welche im Herzen Jehova's Geſetz bewahren, gerichtet ſind — aus der Weiſſagung des ſich verwirklichenden, nun beſtändigen Heils 4—6. wird für das rechte Iſrael die Ermahnung abgeleitet, ſich nicht vor Menſchen zu fürchten; V. 7. ff., weil Gottes Liebe zu ſeinem Volke eine allmächtige ſei. Die Sehnſucht nach Erlöſung und Zuverſicht der Erfüllung der Verheißung ſprechen ſich V. 9—11. aus. Denn das mißhandelte rechte Iſrael muß für den hohen Zweck Jehova's, Himmel und Erde neuzuſchaffen, dienen, und den Bund mit Iſrael neu zu ſchließen V. 12—16.

V. 16. Ich legte meine Worte in deinen Mund und im Schatten meiner Hand barg ich dich, um einen Himmel aufzuſchlagen und eine Erde zu gründen und zu Zion zu ſprechen: Mein Volk biſt du.

Daß dieſer Vers auf 49, 2. zurückweist, iſt klar. Wer war aber dort der עבד? es war nicht der Prophet, es war nicht der Prophetenſtand, es war nicht der Meſſias, es war nicht das Volk, wie es in Wirklichkeit dem Verfaſſer gegenüberſtand, es war der ideale Iſrael. Es kann hier, das beweiſen die vorhergehenden Verſe, kein Individuum ſein, es kann auch, vergl. V. 1. u. 7., nicht das Volk ſein, ſondern es iſt der fromme Kern des Volks in Wahrheit daſſelbe, was der ideale Iſrael iſt, denn dieſer iſt verwirklicht in den treuen Anhängern Jehova's, um deren willen Jehova das Volk als Ganzes rettet (vergl. K. 65, 8.); dann in dem gottwohlgefälligen עבד dem ſeiner Urbeſtimmung entſprechenden neuen Iſrael — durch ihn will Jehova das thun, was der Vers ausſagt, was noch bewieſen wird durch K. 59, 21. Hgſt. läßt nach früher ziemlich allgemeiner Deutung den Meſſias angeredet ſein; aber woher der plötzliche Wechſel des Angeredeten? iſt ja, wie Hgſt. ſelbſt ſagt, 51, 1—52, 12. an die Auswahl des Volkes gerichtet. Das hat nach Hgſt. nach dem dramatiſchen Charakter des ganzen Abſchnitts wenig zu bedeuten, während in K. 50, 11., welches denſelben Charakter hat, — es hängt nemlich nach Hgſt. im genauſten Zuſammenhang damit — gegen den Wechſel der Rede angekämpft wird. Selbſt Str. nimmt hier doch eine beſtimmte Beziehung auf das Volk an, es werde hier dem

Volke Chriſti daſſelbe zugeeignet, was 49, 2. Chriſto perſönlich war; zugeſagt man habe ſich irren laſſen zu Mißverſtändniß und Gewaltſamkeit. Dagegen Cocceſ. bleibt richtig bei der Gemeinde, und Vit. behält Recht, wenn er ſagt: nullum indicium est mutati objecti orationis in hoc loco, nec ratio ulla solida est, quae id suadeat, und er ſelbſt macht auf 59, 21. aufmerkſam, welche Stelle deutlich zeige, daß auch in Zions, Jakobs Mund Gottes Worte gelegt werden. Doch dieſe Parallele iſt für Hgſt. nur ſcheinbar; aber warum denn? weil es nicht zu erwarten iſt, daß in dieſem perſönlich-meſſianiſchen Zuſammenhang der Abſchnitt K. 51, 1—52, 12. — oben ſagte Hgſt., dieſe Worte ſeien an die Auswahl gerichtet; iſt denn die Auswahl des Volkes etwas perſönlich-meſſianiſches? — jeder Beziehung auf den Meſſias entbehren ſollte. Nun inwiefern iſt dieſer ganze Abſchnitt perſönlich-meſſianiſch? deßhalb, weil V. 13. der Meſſias gemeint iſt. Warum muß aber V. 16. ex abrupto der Meſſias gemeint ſein? Weil der ganze Zuſammenhang perſönlich-meſſianiſch iſt. Eigenthümliche Logik! Umb. erklärt dieſen Vers wieder als die Worte des Propheten und findet darin tiefe Demuth und hohes Gefühl im Bewußtſein göttlichen Berufes. Deutlich, meint er, ſeien hier die Propheten vom Volke geſchieden und als diejenigen ausgezeichnet, die den neuen Himmel und die neue Erde als Geſalbte und Geſandte des Herrn K. 61, 1. in's Daſein rufen ſollen. Allein ſelbſt, wenn man dies nur als Neugründung des iſraelitiſchen Staates — Maurer: instaurare rempublicam Israelitarum — anſieht, ſo kommt dieſes Geſchäft keineswegs den Propheten zu. Vergl. die Bem. zu 49, 8., und überdies zeigen die letzten Worte des Verſes nach Hitz. ſonnenklar, daß לאמר ſich auf Jehova bezieht; denn nicht der Prophet ſoll ſagen, die Leute Zions ſeien ſeine Landsleute, das Volk war ja nicht das Volk der Propheten, ſondern Gottes, ſondern Jehova ſelbſt ſagt zu Zion: du biſt mein Volk. Auch Hahn verwahrt ſich gegen die Annahme, daß die Anrede an das Volk plötzlich in die an den Propheten übergehe oder in die an den Meſſias — er findet dies ebenſowohl unnöthig als unmöglich — was nun zu billigen iſt, aber wenn er ſich auch

gegen die Anſicht verwahrt, daß die Anrede an das Volk hier in die an den beſſern Theil des Volks übergehe und dagegen die durch den Zuſammenhang gerechtfertigte Beziehung auf das Volk Iſrael im Ganzen (Hitz., Ew., Str., Umb.) als vollkommen entſprechend und durchaus genügend anſieht, ſo vergißt er, was ich oben bei der Angabe des Inhalts ſchon getadelt habe, daß die Subjecte, an welche die Predigt geht, in V. 1. u. 7. deutlich bezeichnet ſind. Wir brauchen keinen Wechſel der Rede zu ſtatuiren, ſondern folgen dem Texte: die Rede geht von Anfang an klar und deutlich an die Frommen und Getreuen, an die, welche in Wirklichkeit der Iſrael nach ſeiner Beſtimmung, Iſrael als idealer ſind; denn nur dieſe ſind in Wirklichkeit Knecht Gottes, oder wie ſie ſpäter concret heißen: „Knechte Gottes", was ſchon Vit. meint, wenn er ſagt: **pertinet primo ad Christum, dein ad corpus ejus mysticum et in corpore ejus mystico imprimis ad doctores et pastores ecclesiarum divini verbi interpretes. Ecclesia vero est res loquax, loquitur autem ὡς τα λογια τϑ ϑεϑ, hic character eam discernit a mundo.** Die Worte enthalten nicht eine Verkündigung auf die Zukunft „und ich lege" oder „ich werde legen", wie Hgſt. ſeiner meſſianiſchen Deutung zulieb meint, ſondern eine Hinweiſung auf die früher ſchon gegebenen Verheißungen, nemlich darauf, daß Iſrael von Jehova zu ſeinem Knecht, zum Ausbreiter ſeines Rechts unter den Völkern berufen und ausgerüſtet ſei. (Vergl. die erklärten Stellen.)

Um einen Himmel aufzuſchlagen und eine Erde zu gründen. Hgſt.: daß du den Himmel pflanzeſt und die Erde gründeſt, und zwar in Folge des: „ich lege meine Worte in deinen Mund". Daß es ſich aber um ſolche Worte handelt, die lebendig und kräftig ſind, gleich denen, die Gott bei der Schöpfung ſprach, erhellt daraus, daß dem Knechte Gottes als dem Inhaber ſeiner Worte zuerſt das Pflanzen von Himmel und Erde beigelegt wird, was durch das gewöhnliche Wort nicht geſchehen kann. Dagegen Str.: was Pſ. 119, 43. ſchon David für ſich in Anſpruch nahm, das Wort der Wahrheit, das Wort Gottes im Munde zu haben, erſcheint hier in ſeiner ganzen Bedeutung. Himmel auf-

ſchlagen und Erde gründen iſt ſ. v. a. einen neuen Himmel, eine neue Erde gründen, cfr. 65, 17. 66, 22. Apoc. 20, 11. Denn ſo lange der alte Himmel, die alte Erde beſteht, kann eine pflanzende und gründende Thätigkeit in Bezug auf Himmel und Erde nicht ſtattfinden. Alles Geſchaffene, ſofern es dem Reiche Gottes widerſtrebt oder auch zur Stätte des Verherrlichten nicht geeignet iſt, muß erſchüttert und zertrümmert werden, damit dies in ſeinen natürlichen Verhältniſſe eintreten könne und eine würdige Stätte finde. Die bezeichnete Thätigkeit Gottes und ſeines Knechtes wird am vollkommenſten am Ende der Tage eintreten bei der von dem Herrn verkündigten παλιγγενεσια Matth. 19, 28. Vorbereitend geht dieſe Thätigkeit durch die ganze Geſchichte hindurch. So wird alſo beim Eintritt des Reiches Gottes ein neuer Himmel und eine neue Erde ſo äußerlich, wie Hgſt. es faßt, ſchon eingetreten, aber nur erſt unvollkommen. Doch nein, Hgſt. weiß noch eine Deutung: „der Himmel iſt im Sprachgebrauch der Schrift und auch bei Jeſaias (wo?) nicht bloß der natürliche, ſondern auch der Fürſtenhimmel, der ganze obrigkeitliche und hoheitliche Stand, Apoc. 6, 13., deſſen Geſtalt und deſſen Verhältniß zu dem Reiche Gottes ſchon bei der erſten Erſcheinung Chriſti eine große Veränderung erlitt.“ Auffallend bleibt immerhin, daß in den Parallelſtellen dieſe Thätigkeit Gott allein übergeben iſt, cfr. 51, 6. 60, 19. 20. 65, 17. 19. 20. 66, 22. ſ. Vit. findet darin nur ein **mystice dictum** von der **Nova in ecclesia oeconomia.** Maurers Erklärung: **horum i. e. piorum Israelitarum enim erat figere coelum et fundare terram = instaurare remp. Israeliticam**, nennt Str. ein Gefaſel. Str. ſelbſt aber iſt ſich nicht klar über die Bedeutung der Worte in dieſem Zuſammenhang, wenn er ſagt: „Gott pflanzet zuerſt den Himmel in des Menſchen Geiſt, daß er da ſeinen Thron wieder aufrichte, und gründet die Erde in des Menſchen Herzen, daß es ein fruchtbar Erdreich werde, viele Früchte der Gerechtigkeit hervorzubringen, und Solche ſind dann das rechte Zion und Volk des Herrn“ (Berl. B.), was Str. acceptirt — das Folgende: „und das wird eben der neue Himmel und die neue Erde ſein“, heißt Str. ſpiri-

tualiſtiſch falſch, es müſſe vielmehr das maſſiv Reale der göttlichen Rede und Verheißung feſtgehalten werden. Iſt in der mehr als wiedergebrachten Menſchheit die neue Welt innerlich vorhanden, wie ſollte ſie nicht nothwendig natürlich auch als eine leiblich angemeſſene neue Welt ſich zeigen? Die endliche Schöpfung auf dieſer neuen Welt hängt wirklich und eigentlich von der Gemeinde, die hier angeredet wird, ab, nemlich von dem Wort Gottes in ihrem Munde — daſſelbe Wort, welches als in der Gemeinde der ſich ſelbſt Erbauenden doch zugleich zu ihr redet, wird einſt oder dann, wenn die Vollendung vorbereitet wird, mit Kraft, daß es gilt und daſteht, ewiglich ſprechen: „du biſt mein Volk, mein ganz neu geſchaffenes in der neuen Welt", und als Beweis aus der Geſchichte wird angeführt: hat nicht die Schule der Juden zuletzt noch der Chriſtenheit das prophetiſche Wort, die unentbehrliche Grundlage des apoſtoliſchen überliefert? Es mag genügen, die Str'ſche und Hgſt'ſche Anſicht angeführt zu haben — für die Erklärung unſerer Stelle ſagen beide ſo viel als nichts aus. Hitz.: der Grund dazu, daß ein neuer Himmel und eine neue Erde gelegt wird, iſt der, daß das Volk aus lauter צדיקים K. 60, 21. beſtehen wird; ſo darf der frühere Himmel, welcher ſo oft Erz, die frühere Erde, welche ſo oft Eiſen iſt und war, Deut. 28, 23. nicht fortbeſtehen, ſondern erfordert wird ein Himmel, welcher zur rechten Zeit in Fülle regnen läßt und eine neue Erde, welche unverkümmerten Ertrag gibt Ez. 34, 26. 27. Deut. 28, 12., ſo daß der allenthalben waltenden inneren Gerechtigkeit ihr Erzeugniß, die äußere, zur Seite gehe, cfr. K. 32, 16. 30, 23. und die vielen Stellen der Propheten. So faßt es auch Hahn: er überſetzt, während er zu Anfang des Verſes: ich legte, ich habe dich bedeckt, überſetzte, nun: „werde pflanzen den Himmel", indem er das ל in לנטע und ליסד und לאמר weder zur Bezeichnung des Zweckes, wie Geſ., Mr., Ew., Umb., Str., Hgſt., noch zur Einführung der näheren Beſtimmung wie Hitz., Knbl., ſondern zur Umſchreibung des futur geſagt ſein läßt, um den Prädikatsſatz deutlicher hervorzuheben mit der Erklärung: einen neuen Himmel pflanzen, daß er mit ewigem Glanze über Zion leuchte und eine

neue Erde gründen, daß ſie in unvergänglicher Schöne Zion umgebe, ſ. v. a. Zions Nacht in ewig hellen Tag, Zions Wüſte in einen unvergänglichen herrlichen Garten umwandeln. In den nun folgenden Verſen 17—21. tritt noch einmal der Gegenſatz, auf den wir bei frühern Stellen aufmerkſam gemacht haben, ein; ein Gegenſatz, der überall da auftritt, wo unter dem עבד das Volk verſtanden iſt — z. B. in K. 50., das von dem Propheten handelt, kommt keiner vor, ebenſowenig in K. 53., wo vom Meſſias die Rede iſt — aber nicht mehr, da der ideale Iſrael nun genannt iſt als die Treuen unter dem Volke, als die, in deren Herzen Jehova's Geſetz wohnt, als Schilderung der Gegenwart, ſondern als Schilderung der Vergangenheit, wenn es heißt: „Mache dich auf, ſteh auf, Jeruſalem! die du trankſt von Jehova's Hand ſeinen Zornbecher“ u. ſ. f. Zwei Dinge, die trafen dich — wer ſoll dich beklagen! Verwüſtung und Untergang, Hunger und Schwert; mit wem ſoll ich dich tröſten! u. ſ. f., aber V. 22.: der Taumelkelch ſoll von Jeruſalem auf deſſen Quäler übergehen, und K. 52. verkündigt in hochprophetiſchem Tone, wie Iſrael aus Leiden zur Herrlichkeit, aus Knechtſchaft zur Herrſchaft, aus Gefangenſchaft zur Freiheit gelangt. V. 1—2. Aufforderung an Jeruſalem, ſich in Pracht zu ſchmücken, um ſeine zurückkehrenden Kinder, deren Freiheit ohne Löſegeld (45, 13.*) anbricht, zu empfangen. V. 3—6. Verheißung der Befreiung Iſraels, das in Aegypten einſt gedient, von Aſſyrien gedrückt — aber erlöſet wurde. Auch jetzt wird es aus der Noth und Schmach errettet, weil Jehova ſein Gott iſt, der lebendige, der da iſt und war und ſein wird. V. 7—10. Jubel über die ſchon im Vollzug begriffene Erlöſung. Denn ſchon hört man die Tritte der Herolde auf den Bergen und lebendig wird's um die verödete Stadt; ſchon jubeln ihre Trümmer und die Völker ringsum preiſen die göttliche Allmacht. V. 11—12. noch einmal förmliche Aufforderung zur Rückkehr, aber nicht in ängſtlicher Haſt und Flucht, ſondern in ruhiger Sicherheit unter der göttlichen Leitung wie damals, voran Jehova und zum Schluß der Gott Iſraels. Der Standpunkt iſt durchweg der der nahe bevorſtehenden Erlöſung, zu welcher der Fall Babels der erſte Schritt

ist. Angeredet ist erst Jerusalem als Stadt, dann als Tochter Zion, dann das Volk selbst als Mehrheit.

Kap. 52, 13—53, 12.

V. 13. Siehe! es wird verständig sein mein Knecht, er wird hoch steigen und sich heben, er wird erhöhet gar sehr.

V. 14. So wie über dich Viele sich entsetzten, so ist Verstörung, daß kein Mann mehr, sein Ansehn und seine Gestalt weg von den Menschenkindern (d. h. sein Ansehn nicht menschlich und sein Aussehn nicht menschen-ähnlich).

V. 15. Gerade so wird er auffspringen machen viele Völker, über ihm werden die Könige ihren Mund zuthun, denn welchen es nicht erzählt worden, die schauen, und welche es nicht gehört haben, werden's gewahr.

Hgst. sagt: „Hatte der Prophet in K. 51, 1—52, 12. den Uebergang der Gemeinde Gottes aus Niedrigkeit und Leid zur Herrlichkeit geschildert, so ist es ganz natürlich, daß er nun von den Gliedern zu dem Haupte sich wendet, das diesen Uebergang vermitteln sollte, nachdem vorher sich an ihm selbst derselbe Gegensatz dargestellt. Zwischen der Gemeinde Gottes und seinem Knechte besteht die innigste Verbindung. Denn alles, was er thut und leidet, thut er für sie, was an ihr geschieht, bildet seine Führungen vor." Wenn aber bis hieher von dem Haupte der Gemeinde gar nicht die Rede war, wie unsere Untersuchung gezeigt hat, so ist auch das „ganz natürlich", mit welchem Hgst. den Zusammenhang einleitet, eben nicht natürlich. Vielmehr auf's Vorhergehende gesehen, muß V. 13. mit Nothwendigkeit auf's Volk, von welchem vorher die Rede war, bezogen werden, und der Sinn kann kein anderer sein, als daß, was mit unserer Erklärung durchaus harmonirt, eben das Volk, von dessen herrlicher Ausführung im Vorigen die Rede ist, der erhöhete und nun verherrlichte Knecht Jehova's ist. Dies ist der ganz natürliche Anschluß dieses V. 13. an das Vorhergehende. Welch' besondere Bedeutung aber dieser Vers im Zusammenhang mit dem Folgenden bekommt, wird hernach sich herausstellen. Ueber den folg. Vers sagt Kimchi richtig: **adhibet omnia quae lingua Hebraica suppeditat verba col-**

situdinem indicantia ut significet celsitudinem ejus fore excellentem.

השכיל. Vit.: **prospere aget.** Geſ.: ſiehe beglückt wird mein Knecht. Er führt als Paralle הצליח an, welches auch 48, 15. von Koreſch vorkommt. Hitz.: Wohl fährt mein Knecht, in der Bedeutung: Glück, Erfolg hat er. Er gibt zu, daß das Wort urſprünglich „einſehen“ bedeute, aber dieſe Bedeutung komme dem Wort natürlich zu, weil der Welt der Erfolg Maßſtab des Verſtandes ſei. Ew.: Geſchick wird mein Diener haben. Umbr.: ſieh mein Knecht thut wohl. Hofm.: recht machen wird's mein Knecht. Hgſt. verwirft mit Recht die Bedeutung: glücklich ſein, überſetzt aber falſch nach Luther's „wird weislich thun“ „weiſe handeln“. Wenn er meint, unſere Stelle ſehe „offenbar“ auf den früheren Knecht Gottes David, weil in 1 Sam. 18, 14. 15. von David das Wort gebraucht ſei, und ebenſo I Reg. 2, 3. David es ausſpreche gegen Salomo, wie II Reg. 18, 7. und Pſ. 101, 2, ſo urtheilt er ſtatt aus unſerm Texte aus der angeführten Parallelſtelle Jer. 23, 5., wo es allerdings heißt: ſiehe, Tage kommen und ich erwecke David meinen gerechten Sproß und er herrſcht als König, und שכיל = hat Einſicht, deßhalb ſchafft er Recht und Gerechtigkeit im Lande. Käme das Wort ſonſt nie vor als hier und bei David, ſo wäre damit gewiß noch nicht einmal geſagt, daß unſere Stelle gerade auf David zurückſehe; und daß dann die Hgſt'ſche Erklärung: „er wird weiſe handeln“ ſich beziehend auf die Verwaltung des Regiments, ſ. v. a. er wird wohl regieren, wie ſein Ahnherr David, dahin fällt, beweist ſchon Str., welcher ja die Stelle ebenſo perſönlich meſſianiſch faßt, wie Hgſt., wenn er ſagt: „der König iſt gerade zurückgetreten hinter den Propheten, Zeugen, Märtyrer, Verſöhner, und daß auf dieſem Wege der wunderbare Reichs- und Regierungsrath ſich ausführen will, iſt der große neue Hauptgedanke geworden.“ Hgſt. hat die viel näher liegenden Stellen, welche freilich nicht, wie er es wünſcht, mit dem Worte ſchon etwas Meſſianiſches beweiſen, überſehen, und eben nicht nur von David, auf welchen bis dahin noch nirgends im Deuteroſeſaia angeſpielt war und vom Knechte, der als mächtiger

Sieger noch nie vorkam, wie denn Hgst. selbst diesen Begriff in seiner Erklärung bis hieher noch nie gefunden hat, ist das Wort gebraucht, sondern auch in Jos. 1, 7. 8. braucht Gott dasselbe Wort in seiner Amtsinstruction an Josua. Ich beweise vielmehr die Bedeutung: verstehen, verständig sein aus Deut. 29, 8.: so haltet nun die Worte dieses Bundes und thut darnach, auf daß ihr תשכילו in Bezug auf alles, was ihr thut, ebenso 41, 20., auf daß die Völker sehen und erkennen und beherzigen und ישכילו daß die Hand Jehova's dies gethan, und 44, 18.: sie erkennen nicht (das Volk als Götzendiener) und sehen nicht, denn er hat verklebt, daß sie nicht sehen, ihre Augen und מהשכיל ihre Herzen. Diese Stellen zeigen jedem Unbefangenen, daß von einem „weislich thun" nirgends die Rede ist. Der Sinn ist also nicht wie Hgst. will: „mein Knecht wird, nachdem er durch die tiefste Erniedrigung hindurch zur Herrschaft gelangt ist, diese wohl verwalten und dadurch zur höchsten Herrlichkeit gelangen", sondern vielmehr, da weit und breit von einer Herrschaft nicht die Rede ist, kommt der Verstand des Knechtes als Grund seiner Erhebung aus der über ihn verhängten Erniedrigung in Betracht (Hahn). So erklärt es auch Köster von **summa dignitate quam servus ob prudentia sua adepturus sit.** Str. wird durch den Zusammenhang genöthigt, dem Ausdruck die Zusammenfassung beider Bedeutungen „klug sein" und „Gelingen haben" in einem Vollbegriff anzuweisen und thut dies, indem er „weislich ausführen" übersetzt; freilich gibt der Zusammenhang, wie ihn Str. faßt, kein Object der Thätigkeit; auf die vorhergehende Schilderung bezogen, wäre das Object deutlich. Schon Vit. bemerkt es ausdrücklich, daß die vox השכיל **geminam interpretationem admittere: notat vel intelligentem esse consideratum esse vel prospere et feliciter res suas agere.** Vor der Operation Str's. warnt er ausdrücklich: **etsi magna sit affinitas inter has notiones non sunt inter se commiscendae.** Noch hat man eine aus der Anknüpfung an V. 12. hervorgehende Bedeutung des Worts angeführt „wohl anführen", „vorangehen" mit Bezugnahme auf Jos. 1, 7. 8., was schon Calvin acceptirt: **hunc regem populi caput fore promit-**

tit ita ut ipso duce floreat. Dieſe Bedeutung läßt ſich aber mit den übrigen Stellen, wo das Wort vorkommt, nicht vereinigen.

Er wird hoch ſteigen, nemlich aus der Tiefe der Erniedrigung — und zwar iſt dies ein ganz allgemeiner Ausdruck. Von dem Abgrund der Hölle, in welchen ſein Geſchlecht ihn mit mörderiſcher Hand hinabſtößt und von der Erlöſung aus den Banden des Todes, welcher der Sünde Sold iſt, ſpricht zwar Hahn, nicht aber der Text. Der ganze Deuterojeſaia predigt es in jedem Kapitel, daß der Weg zur Erhöhung durch Erniedrigung gehe, z. B. K. 42. oder nur durch Gericht zum Leben, K. 43. oder nur durch das Verderben des Gerichtes zur Herrlichkeit, K. 44. u. ſ. f. An der Stelle der glänzenden Beſchreibungen von Herrlichkeit, wie ſie ſonſt vorkommen als Beſchreibungen des glücklichen Lebenszuſtandes des Volkes, ſind hier die Verba des Erhebens gehäuft und noch durch מאד verſtärkt. Aber wenn Str. mit den Berl. B. ירום vom erſten Aufſtehen der Auferſtehung, נשא von der Himmelfahrt, גבה vom Setzen zur Rechten ſammt ἀνελήφθη ἐν δοξῃ faßt, ſo iſt dies wohl gelinde geſagt eben das, was Str. auf derſelben Seite der Richter. H. Bibel verwirft, welche Erhöhung an's Kreuz, aus dem Scheol, über alle Himmel darunter verſteht, „eine unbefugte Spielerei“. Wenn Hahn meint, im Hintergrund dieſer Hinweiſung auf den עבד in V. 13. liege die Mahnung an das Iſrael der Zukunft, „ſich reuig zu dem verworfenen Knecht zu wenden“ — ſo hat er damit keinen Zuſammenhang mit V. 12. ſtatuirt, wie alle, welchen dieſen Vers vom Meſſias verſtehen, ſodann läßt er den Propheten etwas Unnützes thun, wenn er ihn zu dem Iſrael der Zukunft ſprechen läßt, hat er doch genug Thätigkeit an dem Iſrael der Gegenwart zu entwickeln — „und im Glauben ſeine Gerechtigkeit ſich anzueignen“ — aber von einer Gerechtigkeit des עבד war bis hieher noch nicht die Rede — „um kraft derſelben aus ſeinen bevorſtehenden verdienten Leiden erlöst zu werden“ — nach Hahn aber ſind die bevorſtehenden Leiden die künftige Verbannung; wie konnten ſie aber daraus durch den Glauben an den künftigen עבד erlöst werden?

V. 14. 15. und K. 53, 1. ſind ſehr wichtige Verſe

für die Erklärung des עבד — eine Sache, welche sämmtliche Erklärer übersehen haben, sowohl diejenigen, welche in Kap. 53. den Propheten, als diejenigen, welche das Volk darunter verstehen, wie diejenigen, welche vorher und nachher persönlich Messianisches finden.

Was zuerst die Construktion betrifft, so sagt Vit.: **sicut super te multi stupuerunt, — adeo corruptus erat aspectus ejus magis quam cujusquam et species ejus magis quam ullius homine nati — sic adsperget gentes multas. Continet,** erklärt er, **pericopa** προτασιν **V. 14. et** ἀποδοσιν **V. 15. vertitur oratio e tertia persona in secundam.** So Ges., dem Hgst. folgt, nemlich V. 14. enthält den Vordersatz, V. 15. den Nachsatz. Der erste schildert die tiefste Erniedrigung, der zweite die höchste Verherrlichung des Knechts. Das also in V. 14. beginnt eine Parentheſe, in welcher die Ursache des Entsetzens angegeben wird und welches bis zum Ende des Verses fortgeht. Hävern. bestreitet mit Recht die Annahme einer Parentheſe, die eben nur von der falschen Ansicht herkommt, als sei der Knecht Gottes angeredet und nicht im Gegensatz zu ihm das Volk; zumal noch darauf wohl zu achten ist, daß Parentheſen nur äußerst selten mit כן eingeleitet werden, sondern mit כי; auch kann כן nach dem כאשר nichts anders bedeuten, als den Eintritt des Nachsatzes, und das zweite כן setzt einfach den Nachsatz fort und ist nur deßhalb wiederholt, weil dieser Nachsatz aus zwei Gliedern besteht und somit größer ist als der Vordersatz — eine Recapitulation, die in allen Sprachen vorkommt. Schon die **LXX** haben richtig übersetzt: ὃν τρο-πον - οὕτως, und Str. stimmt zu. Was den Sinn der Stelle betrifft, so entwickelt Häv. denselben nicht, wie seine Construktion es verlangt, wenn er sagt: das Staunen hat seinen Grund a) in der traurigen Gestalt des Knechtes, welche nach K. 50. und 53. die Folge der Mißhandlungen ist, welche er von Seiten des Volks zu erdulden hat; b) sie staunen über die Wirkungen eines solchen Leidens, als eines sühnenden. — Wo aber ist hier und im Vori-

gen von einem sühnenden Leiden und seiner Wirkung die Rede? Nach Hitz. ist V. 14. u. 15. Folge von V. 13.: die Heiden, welche sich nicht über das elende Aussehen des Knechtes entsetzten, werden aufspringen von Neuem und werden beim Anblick dieses neuen Glanzes ehrfurchtsvoll schweigen. Er übersetzt: „Gleichwie Viele sich vor ihm entsetzten — also wird er viele Völker aufspringen machen". Nach Ges. und Hgst. redet in V. 14. der Herr seinen Knecht an: „so Viele sich entsetzten über dich" — dagegen in V. 15. redet er von ihm in der dritten Person — also wird er besprengen viele Heiden, vor ihm u. s. f. — also einen Wechsel der Person in Folge des dramatischen Charakters der Rede — eine Bemerkung bei Hgst., die mißtrauisch macht. (Vergl. was ich zu K. 51, 16. gesagt). — Ew. ebenso: „so wie Viele sich über dich entsetzten — also werden viele Völker auffahren über ihn". Ebenso Umb.: „vor dir entsetzen — so wird er über sich viele Völker zum Frohlocken bringen", mit der Erklärung: so wie er jetzt entstellt und ganz entmenscht in seinem äußeren Ansehen ist, dergestalt, daß Viele sich vor ihm entsetzen, so wird er einst ein Gegenstand der freudigsten Aufregung für viele Völker. Ew. findet in V. 13—15. eine ausführliche (?) Erörterung über das Wesen des Dieners, auch Anknüpfung an 49, 4. 50, 7.: sein Sieg trotz seiner tiefsten Leiden ja eben wegen dieser. Str.: „Wie Viele sich ob dir entsetzten — plötzlich geschautes Factum vor dem Auge des fast sich mit entsetzenden Propheten — so war oder ist (auch wirklich) sein Ansehen ganz dafür geeignet, gibt Ursache genug dazu, nun vollends den Gegensatz fein auflösend, ausgleichend als nothwendige Einheit hinstellend, V. 15.: aber (dennoch) gerade so wird er seine Macht erlangen und beweisen, eine ganz anders anziehende, sogar unterwerfende Wirkung üben" — erst, sagt er, das factische Aergerniß dann der Anlaß dafür, dann der gewaltige Sieg. Die Auflösung des Gegensatzes zur nothwendigen Einheit, welche Str. finde zwischen V. 14. u. 15., entspricht durchaus seinem Protestiren gegen eine Parenthese nicht, denn eben der Gegensatz ist die Pointe der Stelle, eben deßhalb steht sie so bedeutungsvoll da. Auch Del. übersetzt: „Gleichwie sich entsetzten über dich Viele —

ſo entſtellt, nicht menſchenähnlich war ſein Ausſehen und ſeine Geſtalt nicht wie der Menſchenkinder — ſo wird er aufheben machen viele Völker.“ Er läßt den Uebergang aus der Anrede in die Ausſage durch den ausſagenden Zwiſchenſatz vermittelt ſein und faßt עָלֶיךָ V. 14. als Anrede des Knechtes Jehova's. Hahn überſetzt: ſo wie über dich Viele ſtaunen, ſo iſt Verſtörung ſein Anſehen vom Manne und ſeine Geſtalt von den Menſchenkindern u. ſ. f. Er ſagt allein richtig: die Anrede geht nicht etwa nach der Anſicht der Ausleger auf den Knecht Jehova's, ſo daß der Prophet von der zweiten Perſon im Folgenden ſogleich wieder zu der dritten überſpränge, in welcher V. 13. vom Knechte Jehova's die Rede geweſen. Zu der Annahme ſolcher Nachläſſigkeit iſt bei unſern Propheten nicht die geringſte Veranlaſſung und nicht das mindeſte Recht vorhanden. Da Jeſ. zuerſt der zweiten und dann der dritten Perſon ſich bedient, und da er im Vorigen V. 11. 12. zu Iſrael, V. 13. aber vom Knechte geredet hat, ſo iſt die nächſtliegende und nothwendige Annahme die, daß er auch hier mit der zweiten Perſon zu Iſrael, mit der dritten vom Knechte ſpricht, und beide einander gegenüberſtellt. Hahn hat jedoch verſäumt, aus dieſer der Natur der Sache ſo ganz gemäßen Anſicht die Conſequenz zu ziehen, weil er ſeit K. 48. unter dem עבד den Meſſias verſteht.

Unſere Anſicht iſt dieſe: die Stelle bildet den Uebergang von dem bisher behandelten עבד zu dem nunmehr zu behandelnden, den Uebergang vom עבד als Collectivum zu dem עבד als Individuum.

V. 13. bildet eine Hinweiſung auf's Vorhergehende, nicht aber einen Anfang der in K. 53. ſich fortſetzenden Rede. Wenn aber Del. aus fünf Stellen des Protojeſ. und aus einer des Deuterojeſaia beweist, daß הִנֵּה jeſaianiſcher Weiſſagungsanfang iſt, ſo könnte ihm entgegengehalten werden, daß die Stellen aus dem Protojeſ. nichts hieher beweiſen, bis die Weiſſagungen des Deuterojeſaia als aus einer Feder mit denen des Protojeſ. gefloſſen bewieſen ſeien — allein da ich, was näher nicht hieher, ſondern in den zweiten Theil gehört, den Deuterojeſ. demſelben Jeſaias vin-

dicire, welcher den Protojes. verfaßt, so mache ich darauf au
merksam, daß nach Stellen wie 41, 24. 27, 29. 44, 11. 50, 9. 11
ebenso הנה zur Zusammenfassung des Vorhergehenden steht un
daß noch viele Anfänge ganz neuer Gedanken und Stücke auftre
ten ohne הנה, was nicht sein dürfte, wenn הנה absolut jesaia
nischer Weissagungsanfang wäre, denn als solchen stellt ihn Del
hin, wenn er um dieses הנה willen bei der üblichen Auffassun
der Satzglieder V. 14. 15. bleibt. — Also: V. 13. Hinweisun
auf's Vorhergehende, welches zugleich Einleitung zu etwas Neuem
ist; unter עבר ist verstanden das kurz vorher geschilderte Volk
V. 14.ª bildet den vergleichenden Uebergang — es ist die Rede
vom Volke in seiner empirischen Erscheinung — zu V. 14.ᵇ —
es ist die Rede von einem Individuum — V. 15. gibt die Conse
quenz von 14ᵇ, deßhalb 53, 1. der gewaltige Ausruf und von
nun an bis zum Ende des Kap. fortgehende Weissagung von einem
Individuum, das mit keinem Namen benannt als „er" — sein
Ansehen — seine Gestalt — V. 15. er wird aufspringen machen, einge
führt wird — aber aus der Vergleichung mit dem עבר in V. 13
und 14.ª ergibt sich, daß auch dies ein עבר ist, der im eminen
ten Sinne das gleiche Loos haben wird, wie der עבר, welche
bis daher weissagend geschildert war. Der Vergleichungssatz is
aber ein gegensätzlicher und der Sinn ist: siehe also, wie im Vori
gen geschildert, wird mein Knecht erhöhet, er, der zum Entsetzen
in der Wirklichkeit dient; laß dich aber dies nicht verwundern, da
diese Führung zur Herrlichkeit nur durch Erniedrigung geht
muß ja selbst der עבר κ. ἐξ. diesen Gang nehmen. N.B. di
messianische Weissagung kann der Prophet voraussetzen, aber da
Neue daran ist, daß der Messias, der sonst als König, Herrscher
Kriegsheld erscheint, hier im Zustand der tiefsten Schmach un
Erniedrigung auftritt. Man vergleiche doch, um sich von de
Richtigkeit dieser Ansicht zu überzeugen, sämmtliche Stellen de
Alten Testaments, in welchen Messianisches vorkommt, und ma
findet, daß überall die messianischen Ideen nicht so ausführlic
vorkommen, wie die Erklärer, welche in unserm Deuterojes. laute
Direct-messianisches finden, es hier wünschten. Vielmehr überal

wo sich messianische Beziehungen vorfinden, sind sie abrupt hingeworfen in einzelnen kurzen Sätzen. Es gehört geradezu zur Signatur sämmtlicher messianischer Weissagungen, daß sie nimmermehr ausführlich vorkommen, sondern vermöge der Stellung, welche die Propheten in ihrer Gegenwart einnehmen, sind es nur einzelne Lichtstreifen, welche sich der Weissagung des Propheten einsenken, theils Strahlen zur Belebung der Hoffnung, theils Blitze zur Erschütterung der Gottlosen. Sie gleichen großartigen Fernsichten, wie sie aber nur hie und da dem Blicke vergönnt sind, weil sie viele Bedingungen voraussetzen, auch gehen dieselben immer nur nach einer Seite hin. Es wäre nicht schwer, von diesem Gesichtspunkt aus zu zeigen, wie unrichtig es ist, so ausführliche Schilderungen von Offenbar-Messianischem in unserm Propheten zu suchen. Doch hievon Mehreres im zweiten kritischen Theile.

Kaum hat der Prophet in V. 14. auf Ihn hingewiesen und in markirten Zügen seine Erniedrigung wie in V. 15. seine Erhöhung summarisch ausgesprochen, so staunt er gleichsam über sich selbst, über die Größe seiner Worte, und thut deßhalb K. 53, 1. den Ausruf, der beweist, daß etwas ganz Neues, eine besonders wichtige Offenbarung kommt, für deren gläubiges Erfassen eine besondere Kraftoffenbarung Jehova's nöthig ist. So gibt also dieser V. 14., welcher mitten inne steht zwischen עבד Volk und עבד Messias, die wichtige Ueberleitung in seiner Vergleichung und Gegensätzlichkeit mit V. 13. Statuirt man diese gegensätzliche Vergleichung, die aber nicht aufgelöst werden darf, wie Str. oben wollte, so ist der Text wunderbar klar und alle Gewaltthätigkeiten hören auf, auch wird ein Licht darauf geworfen, weßhalb in V. 15. ganz ähnliche Ausdrücke gebraucht werden, wie sie früher vom עבד als dem idealen Israel gebraucht sind, nur jetzt individualisirend, wie sie früher nie waren, so sehr auch Hgst. dies früher schon beweisen wollte; deßhalb auch die ganz veränderte Sprache in diesem Stücke, wo jedes Wort einen Satz enthält, was die Differenzen unter den Interpreten, die hier großartiger sind als irgendwo, beweisen. Daß hier die Züge individualisirend sind, hat Ew. wohl eingesehen; weßhalb er die Ansicht entwickelte, es

ſeie dies ein eingeſchaltetes älteres Stück, in welchem von einem einzelnen Märtyrer die Rede ſei, und Schkl. findet darin einen überarbeiteten alten Leidens- und Troſtpſalm. Doch darüber im zweiten Theile; hier die Exegeſe im Einzelnen.

V. 14. ſo wie über dich Viele ſich entſetzten, weist zurück auf die Schilderung des Volkes in ſeiner empiriſchen Erſcheinung 49, 7.*. Hahn erklärt שממו mit „ſtaunen", was zu ſchwach und als Zukunftstempus, was falſch iſt. Das Wort heißt, wie die Parallelſtellen zeigen, ſtaunen mit dem Nebenbegriff des Abſcheus, des Zurückſchreckens vor einem, das ſich entſetzende Abwenden. Deßhalb aa.: zurückſtaunen. Viele, Vit.: **multitudo s. universitas judaeorum secundum potiorem partem**, ihm nach Hgſt.: Wer die Vielen ſind, die ſich entſetzen über die Jammergeſtalt des Knechtes und an ihr Anſtoß nehmen, das erhellt ſchon aus K. 49. u. 50., wo die Oppoſition gegen den Knecht Gottes ihren Sitz unter dem Bundesvolk hat, ferner aus dem Gegenſatz hier in V. 15., wo die ehrfurchtsvolle Hingabe den Heiden angehört. Aber eben der Gegenſatz zu רבים גוים zwingt gerade, das Volk Iſrael nicht darunter zu verſtehen, ſondern es ſind eben viele Einzelne außerhalb des Volkes, welche Iſrael verachten. Der Gegenſatz dreht ſich hier nicht um das Volk Iſrael und die Heiden, wie Hgſt. will, ſondern um Erniedrigung und Erhöhung. Wie viele Einzelne verachteten, ſo werden ganze Völker ſammt ihren Königen im Anblick der Herrlichkeit verſunken ſein. Die Stelle 53, 1., welche Hgſt. anführt, kann für ſeine Anſicht nicht beweiſen, da ja dort „von dem Unglauben des früheren Bundesvolks" die Rede iſt, während wir es mit dem gegenwärtigen zu thun haben; ebenſo beweist V. 2—4. nichts, weil ja dort die Gläubigen aus Iſrael klagen, wie ſchwer es ihnen geworden ſei, das Aergerniß des Kreuzes zu überwinden.

So iſt Verſtörung, daß kein Mann mehr u. ſ. f. Es iſt, als ob alle Züge des Elends, welche im Alten Teſtamente von frommen Duldern aufgezeichnet ſind, in dieſem halben Verſe zuſammengedrängt wären. Die Züge ſind ſo individuell, daß ſie auf ein Individuum bezogen werden müſſen. Zwar läßt ſich

Jes. 1, 6. vergleichen, wo vom ganzen Volke gesagt ist: „Von der Fußsohle bis zum Haupt ist nichts Heiles an ihm: Wunde, Striemen und frischer Schlag, die nicht ausgedrückt, nicht verbunden, der nicht erweicht mit Oel“. Allein diese Züge hier gehören zusammen mit dem nachherigen und es ist ein misere laborare der Interpreten, welche hier das Volk verstanden wissen wollen. Zu vergleichen ist Ps. 22., welcher doch jedenfalls messianisch ist, sei es, daß er sich nur zur Anschauung eines duldenden Knechtes Gottes erhebt, oder daß er direct auf den Messias bezogen werde; jedenfalls redet derselbe von einem Individuum, „aber ich bin ein Wurm, und kein Mensch, eine Schmach der Leute, ein Verachteter des Volks, alle, die mich sehen, spotten meiner; reißen die Lippen auf, schütteln mit dem Kopf“. Ebenso läßt sich vergleichen Kap. 50, 6., wo der Prophet von sich selbst spricht, — eine Stelle, welche aber nicht, wie Hgst. will, in directer Beziehung, sondern nur in weiterer messianisch sein kann. Ps. 31, 10. f.: „sei mir gnädig, Jehova, denn mir ist bange, verschwunden ist vor Gram mein Auge, meine Seele und mein Leib, denn dahin geschmachtet ist in Kummer mein Leben und meine Jahre in Seufzen, es wankt in Leiden meine Kraft, denn mein Gebein ist verschmachtet — ob all' meinen Widersachern bin ich zum Hohn geworden auch meinen Nachbarn sehr, ein Grauen meinen Bekannten“, und noch viele einzelne Psalmstellen.

מַשְׁחִית Verderbtheit, Zerstörung als abstr. p. concret. = Gegenstand der Verstörung. Ob das Wort im st. abs. oder constr. stehe, ist für die Sache selbst gleichgültig. Vit.: adeo corruptus erat aspectus ejus prae viro et forma ejus prae filio hominis. Calv.: praeter humanum morem; daß aber מִן hier nicht vergleichend, sondern zur Bezeichnung der Entfernung steht, wie schon*) Stdl. „ita ut pro viro non esset censendus ita ut inter homines referendus non esset“ sagt, „also daß er kein Mann mehr ist“, läßt sich aus einer Masse von Parallelstellen leicht zeigen. Hahn aber nimmt die Entfernung

*) Programm 1825. P. I. Observ. ad Jes. 52. ff.

ſo ſtark, daß der Mann überhaupt nicht mehr vorhanden iſt, alſo dem Nichtſein anheimfällt, und bezieht die Worte auf die mit dem Tod erfolgende Auflöſung ſeiner Perſönlichkeit. Er hat damit in ſeiner Erklärung ſchon vorausgenommen, was erſt in der ſpeziellen Ausführung in K. 53. folgt. Beſſer Hitz., Ew., Umb., Str. Hgſt., Häv.: „ſo daß ſein Anſehen kein menſchliches mehr, ſo daß er einem Menſchen nicht mehr ähnlich iſt, ſo daß ihm der Name eines Menſchen nicht mehr zukommt". Hgſt.: „zunächſt redet der Prophet nur von der körperlichen Erſcheinung und an eine bildliche Auffaſſung iſt um ſo weniger zu denken, da die körperliche Entſtellung den Gipfelpunkt des Elends bildet, in dieſem Theile ſich das Ganze des elenden Zuſtandes abbildet". Daß von Leiden und zwar im großartigſten Maße die Rede iſt, iſt klar; was es für eines ſei, zeigt das Folgende hinlänglich. Aber abſchwächen, heißt es, die Worte, ſo daſtehen, wenn man hier von paupertas und humilitas redet, wie ſchon Hieron thut; auch handelt es ſich nicht um bloße Niedrigkeit, conditio tenuis vilis et abjecta. Vit. nennt zwar die Anſicht Hgſt's., wenn man de aspectu Christi hominis physico denke, eine abſurde, aber er thut ihm Unrecht; er ſelbſt bezieht die Worte ad speciem ejus civilem qua erat membrum civitatis populi Dei, aber ſpeziell ad aspectum ejus civilem extremo vitae statu i. e. directe designari Christi crucifixionem, worauf auch Calv. kommt: cum ad crucem ventum esset, illic longe plus stuporis fuit.

V. 15. Subject iſt das Individuum, wie in V. 14.b. Folge dieſes unmenſchlichen Leidens iſt יזה גוים רבים LXX οὕτω θαυμάσονται ἔθνη πολλα ἐπ' αὐτῳ, eine Ueberſetzung, welche zeigt, daß ſie anders geleſen haben oder auf gut Glück hin überſetzt, während doch das im Opferritual vorkommende „Beſprengen" ihnen wohl bekannt war. Chald., Abesra: disperget eos et vincet eos, was auf weltliche Triumphe und Siege ſich bezöge — verſprengen, in die Flucht treiben. Hieron: ipse asperget gentes multas, mundans eas sanguine suo et in baptismate Dei consecrans servituti. Vit. nach dem Vorgang von Vulg., Syr. und Luther: sic adsperget gentes multas. Vit. erklärt:

Christum virtutem sanguinis a se fusi instar magni pontificis donus Dei, applicaturum esse ad purificationem conscientiarum gentium multarum et magnarum, earumque illuminationem et sanctificationem; iisque praestiturum τὸ δικαίωμα justificamentum, sanguinea sua obedientia iis impetratum, ut ipse se mox interpretatur C. 53, 11., gentes autem illas in ipsum credentes hujus beneficii signaculum recepturas esse, idemque suam professuras esse in baptismo jussu Christi instituendo et ab apostolis ac ministris ejus administrando, qui baptismus idem profitentibus dominum obsignat quod typice olim praesignificarunt ῥαντισμοὶ purificationes variae factae per lotionem s. adspersionem sub oeconomia vetere ut Ezech. 36, 26.: et spargam super vos aquas mundas et mundabimini 1 Petr. 1, 2. Hebr. 10, 22. 12, 24. Er. faßt ῥαντισμὸς αἵματος als ſpeziell jeſaianiſchen Ausdruck. Vox enim spargere, adspergere, stylo sacro praecipue refertur ad actum pontificis sanguinem victimae pro se oblatae, aspergentis super purificandum. aspergere autem sanguine rem aliquam ut virtutem ejus ad purificationem applicare καθαρίζειν Eph. 5, 26. Tit. 3, 14. inde inciperet δοξασμὸς Christi inter gentes ipsi datas in hereditatem. Dieſe Anſchauung und Deutung acceptirt Hgſt. in ihrem ganzen Umfange; ſie war auch unter den Auslegern ſtets die herrſchende, gleichſam die kirchlich recipirte. Hgſt. ſagt: Alle Reinigungsgeſetze in den Büchern Moſis haben ſymboliſchen und typiſchen Charakter. Was an der äußern Unreinigkeit gethan wurde, das wurde der Sache nach an der Sünde gethan. So ſteht hier das Beſprengen in der Bedeutung des Entſündigens. Der Ausdruck weist auf Chriſtum als den wahren Hohenprieſter, auf welchen das gewöhnliche Hoheprieſterthum mit ſeinen Beſprengungen vorbildlich hindeutete — ſein Leiden erſchien früher als Beweis, daß er ein Gottverhaßter ſei; nun da die ſtellvertretende Kraft dieſes Leidens ſich äußert, wird es Grund der demüthigen und ehrfurchtsvollen Unterwerfung: ſo wie früher wegen ſeiner Entſtellung Viele ſich vor ihm entſetzten, ſo werden jetzt wegen ſeiner Verſöhnung Könige ſelbſt vor ihm den Mund ver-

ſchließen. Gegen Umb., welchem es nicht wahrſcheinlich iſt, daß der Knecht Gottes, der unten als ein Opferthier beſchrieben werde, das, die Sünden ſeines Volkes auf ſich nehmend, für daſſelbe ſtirbt, hier als Hoheprieſter erſcheine, der daſſelbe rechtfertige, verweist er einfach auf die Parallelſtelle 53, 11. „er wird rechtfertigen“, und erklärt: was bei den vorbildlichen Opfern auseinandertritt, iſt bei den gegenbildlichen auf's Innigſte verbunden. Um die Hinweiſung auf das hoheprieſterliche Amt hier zu rechtfertigen, weiſt er auf Pſ. 110, 4., wo David Chriſtus wegen der durch ihn zu ſtiftenden Verſöhnung als den wahrhaftigen Hoheprieſter bezeichnet — gegen dieſen letzten Satz aber iſt zu bemerken, daß Pſ. 110 ein Königspſalm iſt; denn der Kriegszug beginnt unmittelbar nach der Einſetzung des Königs; er führt mit einem friſchen, muthigen Heere den Kampf, ſiegt und hält ſofort ſein theokratiſches Gericht über die Heiden. Das Prieſterthum iſt aber nur erwähnt, weil ſich darin die Unantaſtbarkeit dieſes Königs, welcher in die Schlacht zieht, deutlich zeigt. — Weiter verweist Hgſt. auf Sach. 6, 13. Dort tritt nemlich, was David, wenn er opfert, und Salomo, wenn er für das Volk betet, allerdings vorbildet, die Perſon des Meſſias auf, wie er Königthum und Prieſterthum bei einander hat, — alſo in einem andern Zuſammenhang als hier. Aber der Boden, auf welchem dieſe Hgſt'ſche Ausführung ſteht, iſt ein gar unſicherer; denn nicht nur dem Zuſammenhang, auch der Grammatik wird Gewalt angethan. Allerdings iſt aus einer Maſſe von Stellen im Pentateuch erwieſen, daß das Wort נזה im Hifil der term. techn. für die prieſterlichen Beſprengungen zur Entſündigung und Reinigung des Volkes iſt. Aber in allen Stellen ſteht das, was beſprengt wird, mit על oder אל, die Flüſſigkeit ſelbſt aber ſteht im Accuſ. Hier aber hat das Wort nur einen Accuſ. und zwar noch ganz auffallend einen Accuſ. der Perſon. Die Gründe, welche Hgſt., um ein Stück Verſöhnungslehre hier zu finden, geltend macht, ſind 1) eine wirkliche Spielerei mit Wortformen, wie ſie wohl im Deutſchen, nicht aber im Hebräiſchen angeht, wenn er ſagt זהה mit על = ſprengen mit Accuſ. = beſprengen und noch das latein. spargere aquam, aber auch spar-

gere corpus aqua, aspergere quid alicui, aber auch re aliquem, conspergere, perspergere, respergere quem anführt; was Hahn weiter ausführt „wie נטע pflanzen und זרע säen, welche zunächst mit dem Accuſ. zur Bezeichnung des Gepflanzten und Geſäeten, mit einer Präpoſition zur Bezeichnung des Orts, wo das Pflanzen und Säen ſtattfindet, conſtruirt werden, dann auch ohne Nennung des Gepflanzten und Geſäeten den Accuſ. zur Bezeichnung des Orts, welchen das Pflanzen und Säen betrifft, bei ſich haben und bepflanzen und beſäen bedeuten, ebenſo auch נזה in der Bedeutung beſprengen gebraucht, und ohne daß die Materie der Sprengung näher bezeichnet wird, mit dem Accuſ. zur Bezeichnung des beſprengten Gegenſtands verbunden werden kann". — Wie auffallend wäre es doch, wenn der Prophet gerade an der Stelle, wo er ſeinem Volke, das im Opferdienſt lebte und lebte, vom höchſten Opfer, das je vollbracht worden, weiſſagte, eine andere Ausdrucksweiſe gebrauchte, als die dem Volke gebräuchliche; er hätte ja gerade ein Nichtverſtehen ſeines Ausdrucks vorausſetzen müſſen, beſonders auch noch, da ja die Materie der Beſprengung nicht genannt iſt und im Vorigen auch nicht die leiſeſte Spur von einer Andeutung auf Opfer vorkommt. 2) Ein naives Geſtändniß, wie gezwungen die Erklärung iſt, denn Hgſt. ſagt ſelbſt: „die Bedeutung erleide eine leiſe Modifikation". „Wie thöricht aber würde der Prophet handeln, wenn er von dem ſprechend, in welchem der ganze Opfercultus ſeine Bedeutung und Verſtändniß findet, Modifikationen eintreten ließe? 3) Eine leere Ausflucht, wenn er ſagt: „der Prophet habe einen beſondern Grund in der Freiheit, welche beſonders der höhere Styl gewährt habe, von der gewöhnlichen Bedeutung abzuweichen". — Gerade bei der Klage, welche der Prophet in K. 53, 1. unmittelbar hernach ausſpricht über die Ungläubigkeit ſeiner Zuhörer und ihren Mangel an Verſtändniß, müßte er ja dieſen ganz neuen Gedanken, der im ganzen Jeſaias nicht vorkommt, eben recht deutlich mit der gewöhnlichen, dem Volke wohlbekannten Conſtruktion ausdrücken. 4) Eine wirklich nur auf Schein berechnete Begründung, denn derſelbe Interpret ſagt: „das יי habe müſſen vermieden werden, weil ſeine

Setzung die Einsicht in die Correspondenz des folgenden עליו mit dem עליך in V. 14. getrübt haben würde." Es hätte ja, um dieses zu vermeiden, wenn es je eine Störung gegeben hätte, אל oder לפני gemacht werden können. 5) Nach Hofm. und Str. ist es Blendwerk, wenn derselbe Interpret als Gegensatz zu שמים das gläubige, demüthige Vertrauen derer, welche sich entsündigen lassen, hinstellt. 6) Doch in dem Stücke ist derselbe Interpret ehrlich, daß er zugesteht, das את in Levit. 4, 6. 17. sei nicht Nota Accus., sondern Präposit., was Häv. nicht anführt, vielmehr die Stelle alles Ernstes für die Accus.-Construktion anführt. Dies in Bezug auf die Worterklärung. Schon das unter 5) Angegebene führt uns auf die Sacherklärung. Str. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß „sprengen" und „besprengen" total verschieden sei, und „daß vollends im Neuen Testamente die wohlbegründete Redeweise vom Besprengen mit Christi Blut sich auf diese jesaianische Stelle beziehen müsse, sieht Niemand ein, der unbefangen betrachtet". Der ganze Gedanke des Besprengens paßt nicht in diesen Zusammenhang. Häv. irrt aber, wenn er meint, es sei kein Gegensatz keine Rede, und irrt wiederum, wenn er für seine Erklärung „besprengen" auf V. 1. weist, nach welchem kein Unreiner in der Gemeinde leben soll; denn dies gehört nicht hieher. Vielmehr eben weil, wie aus obiger Deduction klar ist, hier ein großartiger Contrast geschildert ist, erwartet man durchaus etwas dem שמם Entsprechendes, um so mehr, als die beiden רבים einander entsprechen, was Hgst. anerkennt, so lange er es für seine Erklärung, daß das erste רבים das Bundesvolk sei, braucht, jetzt aber natürlich nicht beibringt. Ebenso correspondiren עליך und עליו, was Hgst. anerkennt für seine Deutung, daß beides ein und dieselbe Personen sei, was er aber hier nur zu dem unter 4) angeführten Scheingrunde anwendet. Und was soll, sagt Str. ganz richtig, der opferliche Terminus des Besprengens, Entsündigens in diesem ganz allgemein gehaltenen Prodmium, da erst V. 8—10. des folgenden Kap. der Opfertod mit dem Nachdruck neuen Aufschlusses hervortritt? Dort ist allerdings ausgesprochen,

der Typus des rituellen Opfers sich in der Selbstopferung
es Menschen für Israel und die ganze Welt rathschlußmäßig
llen werde, und dort ist der term. techn. nicht einmal dafür
gewendet. Stdl. יזה, nach dem Arabischen = propensum
it. Si עליו τῷ יזה junxeris, ita tamen ut ad sequentem
am propositionem illud non minus referas, exoptatissimus
dibit sensus, „multos populos ad se alliciet, propensos eos
i reddet", d. h. er gewinnt den größten Anhang, die Könige
en sich vor ihm stumm zurück. Die neuern Erklärer
en auf die Grundbedeutung „springen" zurück, und Hifil somit
springen machen. Ges. nimmt die Bedeutung aus dem Ara-
hen: hüpfen, also = frohlocken machen. Aa: exultavit prae
ritate, Aa: nicht sowohl vor Freude, als vor andern Gemüths-
egungen, namentlich der Furcht, des Zitterns, Bebens. Knbl.:
die lebhafteste Bewegung versetzen, sei es nun aus Ehrfurcht
w.), oder bloß vor Erstaunen (Hitz.), oder Freude (Ges.,
ner), oder vor lebhafter Bewunderung, welche man ihm
nkt (Mr., Umb.), oder, wie Köster will, ein Aufspringen
promptissimum ministerium ei praestandum, was ein schö-
Gedanke ist. Es drückt eben ein in Bewegung bringen aus,
movere, welche Affekte gerade gemeint sind, „der freudige,
hlockende der neuen Erkenntniß, Unterwerfung, Bereitschaft zum
horsam im Gegensatz des vorigen abstoßenden Schreckens" (Str.)
t sich nicht bestimmt entscheiden. Str. findet in 49, 7. eine
rallele, wo das Aufstehen und wieder Niederfallen ähnlich
wie hier das Aufspringen und sofort wieder Verstummen. Auch
l. erklärt: aufspringen, aufhüpfen machen, wie 63, 3. von
springender, in Tropfen zerspringender Flüssigkeit gesagt wird.
le Völker wird er in sich selber innerlichst aufbeben machen
Erstaunen, gleichsam elektrisirt durch die überraschende Ver-
erung, die mit ihm, dem Knechte, vorgegangen. Er vergleicht
Hitz. die Realparallele Jerem. 33, 9. Hab. 3, 5., worauf
m passend folgt, daß Könige schließen, zudrücken oder zuhalten
den ihren Mund עליו, indem sie nemlich in Ihm schauen und
hrnehmen, was alles jemals aus der Mitte der Völkerwelt zu

ihrer Kunde, inmitten derſelben zu ihrer Kenntniß Gelangte, ü
überſteigt; ihr Staunen wird ſo groß ſein, daß ſie verſtumm
weil ſie es nicht auszuſprechen vermögen; denn der höchſte A
iſt der ſich im Innern verſchließende, weil er keinen ſeiner In
ſität entſprechenden Ausdruck findet (Zeph. 3, 17.).

Werden ihren Mund zuthun. Auch die Gewalti
der Erde, 49, 7. hieß es מְשָׁלִים. ſie erlauben ſich nicht
über ihn keine Verſpottung, — vergl. Mich. 7, 16.: ſehen ſoll
die Helden und Schande erleben von all' ihrer Macht (Lut
falſch: ihre Gewaltigen ſollen ſich ſchämen) — ſondern die H
auf den Mund ſollen ſie legen und ihre Ohren betäubt werd
Hahn nimmt dieſen Vers von der ſtaunenden Bewunderung d
den vom Tod zum Leben Erſtandenen.

Denn welchen es nicht erzählt worden, die ſch
u. ſ. f. Luther nach der Vulg. und LXX ganz richtig
der Conſtruktion: denn welchen nichts davon verkündigt iſt, die
ben werden's mit Luſt ſehen, und die nichts davon gehört hal
die werden's merken. Dies beweiſt die Parallele 65, 1.: ich g
Antwort denen, welche nicht fragen, laſſe mich finden von de
welche mich nicht ſuchen, ſpreche: hier bin ich, zum Volke, wel
nicht genannt war nach meinem Namen, ebenſo 66, 19., ebe
Hgſt. und Str., aber die meiſten Erklärer folgen Calvin
Vit.: **quia quod ipsis narratum non fuit viderunt et qu
non audiverunt, intellexerunt.** Hahn z. B.: was ihnen n
erzählt worden, ſehen ſie, und was ſie nicht gehört haben, wer
ſie gewahr. Er meint, die andere Faſſung ſei dem Zuſammenh
zuwider — aber eben die Heiden ſind es, welche weder Geſetz
habt haben, noch Weiſſagung — ſie glauben. Hahn erklärt,
daß ein Geſtorbener vom Tode zum Leben erſtanden, haben
noch nie erzählen gehört, weil es noch Niemand erlebt hat: i
ſehen ſie den von ſeinem Volk gekreuzigten Knecht Gottes zu e
ger Herrlichkeit erhöhet. Solches Wunder bringt ſie zur Bekehru
Möge Iſrael nicht in hartnäckigem Unglauben der Offenbaru
der Herrlichkeit ſeines Gottes ſich widerſetzen.

Kap. 53, 1—12.

1) V. 1—3.

V. 1. Wer glaubt unserer Predigt und der Arm Jehova's, über wem wird er geoffenbart?

V. 2. Denn er steigt empor wie das Reis vor ihm und wie der Wurzelschoß aus dürrem Erdreich. Nicht Gestalt hat er und nicht Schönheit, und wir sehen ihn, aber nicht ein Ansehen, daß wir Lust haben an ihm.

V. 3. Er ist verachtet und der Gemiedene von den Menschen, der Mann der Schmerzen und der Auserlesene der Krankheit und wie Verbergung des Gesichts vor ihm — so verachtet und für nichts halten wir ihn.

V. 1. ist Uebergang zur Detaillirung des Gedankens in 14. und 15. V.: Großartige Schilderung der Niedrigkeit und Leidensgestalt des Knechtes von seinem unscheinbaren Anfang an, so daß er zum Verkennen und Verachten gereicht. Die Stellung des V. 1. haben wir schon oben angegeben. Wenn Hitz. meint, es werde hier frisch begonnen, ohne daß ein Zusammenhang mit dem Vorigen zu entdecken wäre, so irrt er. Ist ja doch eben am Schluß des vorigen Kap. davon gesprochen, daß die Heiden das Heil erkennen, während Israel nicht glaubt. Weist nicht V. 3. kräftig zurück auf 52, 14.? Daß V. 1. der Prophet in seinem und anderer Heilsboten Namen redet, ist anerkannt, daß V. 2. das Wir ebenfalls den Propheten communicative mit seinem Volke bezeichnet, — denn der Prophet ist ein Glied seines Volkes — unter welchem er seine Predigt ertönen läßt, vergl. V. 8. עמי und V. 6. כלנו — ist klar. Hgst. bezieht zwar das Wir nur auf die gläubige Gemeinde, aber hätte der Prophet eine solche vor sich, so wäre V. 1. gar nicht am Platz — er verbessert deßhalb später „die gläubige Gemeinde der Zukunft rede" nach Vit., welcher eine exclamatio querula Apostolorum ac Evangelistarum darin findet, de exiguo fructu praeconii evangelii respectu spectabilioris partis gentis ejusque incredulitate. V. 1. aber nicht wie Mr. will, der Prophet spreche suo et omnium piorum nomine, sondern im Namen seines Standes, wie Calvin richtig findet, „velut is qui sustinet personam omnium doctorum"; er sagt nemlich: „pro-

pheta hic veluti in medio orationis cursu resistit. Si quidem, cum antea nomen Christi ubique promulgandum atque ignotis gentibus patefaciendum esse diceret, interea vero tam humile futurum, ut haec fabulosa videri possent, abrumpit sermonem suum et exclamat, neminem ista crediturum". Häv. proteſtirt dagegen und ſagt, der Prophet rede im Namen des Volks, es werde die Theokratie im Gegenſatz zu den heidniſchen Völkern eingeführt: wo findet ein ſolches Wort Glauben! Dieſe Kunde, wie unglaublich iſt ſie, wie wunderbar iſt die Macht Jehova's! Nach Hitz. ſchließt V. 2. durch das Vau consecut. nicht gerade an den zunächſt vorhergehenden Vers, ſondern an das Vorhergehende überhaupt an, weiſt zurück auf V. 15., die Heiden, welche hier reden, wie auch Hofm. V. 1—10. die Heiden reden läßt, ebenſo Köſt.: arcta quae inter V. 1. u. 15. intercedit cohaerentia populos loquentes cogitare omnino jubet nach dem Vorgang von Kimchi; was Häv. mit Recht eine gewaltſame Hypotheſe nennt und V. 8. durch פֶּתַע ſolle plötzlich — Umb. „aber wir ſetzen hinzu: ja wohl, plötzlich, allzu plötzlich", und Stdl. urtheilt: nec nisi desperatio illud suggerere poterat effugium, alios esse populos qui loquantur, quippe quorum non erat, ullum intelligere nexum, qui inter suam a poenis liberationem atque afflicti populi Judaici vexationes intercedat — die Rede der Heiden als die eines Einzelnen, welcher als ihr Repräſentant ſpreche, erſcheinen — was ein frappanter Nothbehelf iſt, denn das Wort פֶּתַע hätte der Heide nur von Iſrael borgen können. Auch Umb. findet das Wort ächt iſraelitiſch (vergl. meine Bemerkung über das Wort in K. 42. und 49.), und V. 11. leidet Iſrael für die Völker, und V. 6. ſind die Irrenden wieder die Heiden, während in allen Stellen, beſonders Heſ. 32. das Bild von dem in der Verſtoßung befindlichen Iſrael gebraucht iſt; zudem ſetzt ja der Redende ſelbſt dieſes ihr Irren in Verbindung mit ihrer Schuld — ein Begriff, von welchem doch die Heiden gewiß nichts wiſſen. Der Fehler iſt, daß Hitz. auch hier noch die Hypotheſe, als ſei der Knecht Gottes das Volk, durchzuführen ſucht. Knbl. läßt V. 1

den Propheten in seinem Namen, V. 2—6. im Namen des Volks, V. 7—10. in seinem Namen redet. Wir werden finden, daß sowohl die Erklärer des עַמִּי vom Volke als die vom Propheten und seinem Stande in's Gedränge kommen. Ew. findet in V. 6. ein reuiges Sündenbekenntniß der Israeliten in der Gegenwart.

Wer glaubt unserer Predigt? Ein Ausruf, der so viel sagt als: Keiner in Israel oder nur Wenige glauben; der Apostel vertirt: *οὐ πάντες ὑπήκουσαν*, was Vit. mitissima interpretatio menti prophetae conformis nennt. Calv.: significat ex iis qui audiunt vix centesimum quemque fidelem fore, worauf auch Vit. schon aufmerksam macht: si stricte „quis credit“ accipiatur, significare debebat: negationem, sed sermone populari et sacro quoque latius sumto designat paucitatem et paene nullitatem ejus de quo sermo fit. Vergl. 28, 9. 42, 23. Hgst. sagt: „Der Prophet, dessen geistiges Auge gerade auf die große und übergroße Anzahl der Ungläubigen fällt, übersieht in dem Augenblick die andere Seite und drückt in seinem Schmerze als allgemein aus, was nur bei einem großen Theile statt fand“. Hahn ganz einfach: Keiner in Israel glaubt, schenkt gläubig Gehör, so daß er sich darnach richtete. שִׁמְעָה, das Neutestamentliche *ἀκοη* = das Gehörte, die Verkündigung, Predigt, Jes. 28, 9. Jer. 49, 14. Luther: Predigt. LXX: *τις ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν*. Vit.: praedicatio, praeconium. Hitz.: Kunde. Ges., Kubl.: Botschaft. Hgst.: „das wir hören“; er führt einen unnützen Wortstreit und meint, wenn man „Predigt“ übersetze, so lasse sich die Einheit der redenden Person von Vers 1—10. nicht festhalten. Aber auch wenn, wie er will, V. 2. die gläubige Gemeinde der Zukunft in der Zeit nach der Erscheinung Christi gemeint ist, so kann doch die Predigt in die Zeit des Propheten und seiner Zeitgenossen fallen. Deßhalb Ew.: Weissagung, was nicht ganz zu verwerfen ist, wie Str. thut, denn zunächst ist die prophetische Botschaft gemeint. Darauf macht aber Str. richtig aufmerksam, daß das suffix. in שִׁמְעָתֵנוּ nicht bloß aktivisch zu nehmen sei „unser, die wir verkündigen“, sondern zugleich und zwar vornemlich: quod nobis nunciatum, a nobis auditum est

— denn daß die Propheten nichts gaben außer was ſie empfingen, liegt ſchon im Begriff der Weiſſagung, die weſentlich Offenbarung iſt. So faßt es auch Knbl. richtig: „Wer hat geglaubt unſerer Botſchaft? d. i. der Nachricht vom Eintritt großen Heiles, welche wir Propheten als göttliche Organe von Jehova vernommen und fleißig verkündigt haben“. Nur iſt ſeine Beziehung eine falſche, denn es bezieht ſich der ganze Ausruf zunächſt auf die hier vorkommende ganz beſondere Offenbarung. Einen andern Doppelſinn in dem Worte findet Vit.: **praeconium genuina est vocis notatio a Paulo diserte confirmata, quod enim Jesaias hic vocat auditum, ipse interpretatur per evangelium Röm. 10, 16. auditus est doctrina a doctoribus publicis clara voce proposita et ab auditoribus aut discipulis audita.** Vergl. Jeſ. 28, 9. Wenn Hgſt. auf das „Gerücht“ als die einzige Bedeutung Gewicht legt, ſo mag ihm Vit. antworten: **habent autem fama et doctrina id inter se commune, quod sint res quae audiuntur; etsi famae notio hic usum non habet.** Umb.: Von dieſem Verſe 1. ſind zwei Erklärungen möglich: entweder faſſen wir die Worte als Ausruf des Erſtaunens der vorher erwähnten Völker und Könige, unter denen zweifelsohne Heiden zu verſtehen ſind, daß ſich die Allmacht des wahren Gottes in dem plötzlich gewendeten Schickſal der Iſraeliten auf eine früher unglaubliche Weiſe kundgethan — was durchaus falſch iſt — oder wir laſſen den Propheten ſelbſt im Namen ſeines Standes ſagen — warum denn nicht in erſter Inſtanz den Propheten in ſeinem Namen oder der Prophet communitatio mit dem Volke, unter welchem er redet? — daß keiner an die Verheißung einer ſolchen glücklichen Wiederherſtellung ſeiner Nation geglaubt habe, eine Beſchwerde, die auch ſonſt oft in unſerm Abſchnitt vernommen wird. Daß eine dritte Erklärung, die beſſer in den Zuſammenhang paßt, möglich iſt, dürfte aus unſerer Erklärung klar ſein. Umb. ſelbſt aber ſagt bald darauf: „V. 1. als Rede des Propheten, V. 2—7. reuiges Bekenntniß des Volkes, V. 8—10. redet der Prophet, V. 11. u. 12. ſchließt Jehova“ — ſo hat Umb. alſo ſelbſt trotz der zug-

ſtandenen Möglichkeit von nur zweien Anſichten ſelbſt eine dritte gefunden.

Str. ſagt freilich im Allgemeinen richtig, aber hier zu weit gehend: die vom Herrn gegebene שמועה = das lebendig, factiſch-geiſtige ῥημα θεοῦ, die ſich ſelbſt bezeugende Erſcheinung Chriſti des אני הוא המדבר 52, 6., iſt gleichſam perſönlich ſelbſtändig da für alle, für die Erſten, die da gehört, geglaubt haben, und nun reden, weiter zu hören geben, wie für Alle, die ferner dadurch glauben ſollten; das ſuff. wäre zu deuten: das an uns gekommene und nun durch uns weiter gehende Wort, das aus Glauben zum Glauben geprediget. Er läßt auch Mr's.: „omnium piorum nomine“ ſeine Wahrheit bekommen, indem jeder ſelbſtglaubende zugleich ein Zeuge, Prediger werden ſoll und wird.

Das zweite Glied enthält eine Steigerung. Arm Jehova's Vit.: brachium Jehovae est evangelium Christi potentia Dei ad salutem cuivis credenti. est medium et instrumentum unicum, quo Deus utitur in hominibus convertendis, ut eos huic verbo subjiciat ad fidem et obsequium. Est enim in verbo divino potentissima vis demonstrationis ad conscientiam Hebr. 4, 12., ubi autem verbum gratiae hanc vim exerit apud animum hominis, ut fidem hanc nobilissimum fructum et effectum in eo generet ac producat: brachium Jehovae ei revelari dicitur. Str. weist zurück auf 52, 10.: „Jehova entblößt ſeinen heiligen Arm vor den Augen aller Völker und alle Enden der Erde ſehen die Rettung unſeres Gottes“, und 51, 9.: „erwache, ziehe Stärke an, Arm Jehova's“. Wir geben noch als Parallelen 40, 10. 48, 14. 59, 16. 62, 8. 63, 5. 26, 11. Hahn macht richtig auf den Unglauben des Volks aufmerkſam, welches ſelbſt durch die Offenbarungen der Allmacht Jehova's, welche er fort und fort in Beweiſungen ſeines Zornes und ſeiner Gnade zu erfahren bekommt, ſich nicht überwältigen und zur Unterwerfung unter Jehova bewegen läßt, jedoch hat er vergeſſen, die ſpezielle Anwendung auf unſere Stelle zu machen, und Str. ſagt richtig: „nicht vom Arm zur Hilfe, zur Rache, zur Strafe, ſondern von heilſchaffendem, erlöſendem Arme“ ſei die Rede. Hat

das Volk seine ganze Führung so wenig erfaßt, daß es den Arm Jehova's nicht erkannte, so findet auch wohl die neue Verkündigung des Propheten keine gute Stätte bei ihnen, denn ihr Herz ist verstockt, wie Jehova es selbst dem Propheten K. 6, 9. sagt: Geh und sprich zu diesem Volk: höret immer fort, aber verstehet nicht, und sehet fortwährend, aber sehet nicht ein. Vergl. noch V. 10. 11. Str. sagt etwas überschwenglich aber gut: „In diesem Knechte personificirt sich der erlösende Arm: Christus ist gerade so gewissermaßen selbst dieser ausgereckte Arm des Herrn, wie er das ergehende Wort ist. Die gerade paradox in diesem Leiden verhüllte Macht Gottes zur Erlösung ist das Wunder aller Wunder, für dessen Verständniß es ein fortwährendes Offenbaren gilt". Er weist noch auf das Dazwischenstellen des hörenden Glaubens, um vor prädestinatianischen Gedanken bewahrt zu bleiben, weil Calv. den Arm Jehova's von dem antecedens peculiare spiritus donum deutet, ohne welche die vox interna quae invitat nichts nütze. Allein die Stelle hat natürlich auf dogmatische Formeln keinen Bezug. Was das עַל betrifft, so wird נִגְלָה gewöhnlich mit לְ oder אֶל construirt. Coram, ante, wie Rosenm. will, kann es hier nicht bedeuten, auch nicht in diesem Zusammenhang wie Knbl. will, „daß die göttlichen Offenbarungen vom Himmel herab auf den Menschen kommen", aber eben so wenig deutet es darauf hin, daß wie Hgst. will, die Enthüllung des Armes des Herrn eine übernatürliche ist, eine solche, die von oben herabkommt, sondern es ist die Rede von der Wirkung, also vom über Jemand kommen dieser ihn erlösenden Macht (Str.), wie schon Stdl. es faßt, wenn er sagt: „non id queritur vates quod nemo sit in quem efficacem se praebeat divina potentia, sed quod nemo sit qui efficacem se praebentis divinae hujus potentiae rationem habeat, qui talem qualem res summo numine gubernatae poscerent, sese praestet", er vergleicht Joh. 12, 38. „Die Offenbarung soll als eine überzeugende, überwältigende bezeichnet werden" (Hahn), denn es wird ja nicht die Offenbarung des Armes Jehova's an Israel geläugnet, sondern es wird gesagt, daß die Enthüllung des Armes nicht eingesehen, nicht geglaubt

rde, daß Israel wie sonst immer, so auch besonders dieser Weis-
gung gegenüber seine Herzen verschließe.

Den Anlaß zum Verachten und Verwerfen gibt der fleisch-
he Sinn, welcher Anstoß nimmt an der Knechtsgestalt. V. 2.
ean er steigt empor u. s. f. Die Meinung, daß durch ו
2 gar nicht mit V. 1. verbunden werde (Hitz.), ist ebenso
richtig, wie die, daß ו die Bezeichnung des Grundes des in V. 1.
tadelten Unglaubens Israels einführe, wie Mr., Ew., Str.,
gst. wollen; ebenso falsch ist die, daß dieses ו die Bezeichnung
r Folge des Unglaubens Israels einführe und daß denselben zu
erwinden eine ganz besondere Veranstaltung getroffen worden sei
Hahn), sondern es beginnt mit diesem Verse die detaillirte Schil-
rung der V. 14. b übersichtlich gegebenen Erniedrigung des עבד,
e später die detaillirte Schilderung des V. 15. gegebenen über-
chtlichen Berichts seiner Erhöhung. Aeußerlich knüpft das ו an
n 1. Vers, der aber mehr ein Zwischengedanke, ein einleitender
atz ist, an: es ist freilich nicht Jedermanns Ding, zu glauben,
ß das Verachtete so viel wirken könne, aber doch ist es so,
lt.: atqui ascendit tanquam surculus coram eo et tanquam
dix e terra sitigulosa, mit der Erklärung: haec verba ad or-
m et initia domini referenda sunt. Str.: „der Sinn geht
f die niedrige, unscheinbare Kleinheit der anfänglichen Erschei-
ng. Ebenso Hgst., aber Hahn gerade das Gegentheil erui-
d sagt: durch die Vergleichung mit dem Reise wird der zu-
ftige Knecht Jehova's nicht in der Dürftigkeit und Armseligkeit
ner Erscheinung bezeichnet, sondern gerade in seiner ursprüng-
hen Lebendigkeit und Kräftigkeit, in seiner ungeschwächten Gesund-
t und Frische, d. h. in seiner vollkräftigen göttlichen Heiligkeit
d Gerechtigkeit — was aber in diesen Vers durchaus nicht paßt,
ndern wie Ezech. 17, 22. das Verständniß öffnet, und auch
ichaël. sagt: „nam non cedri instar assurgit aut eminet sed
ic crescit, und Hgst. hat ganz Recht, wenn er hier den Stand
r Erniedrigung und speziell in Bezug auf seinen Ursprung aus-
drückt findet, auch vergleicht er mit Recht K. 11, 1. 10., wo
tr. mit Recht sagt: sie rufe uns mit gewaltiger Stimme zwei

Wahrheiten zu: daß derſelbe Jeſaias ſich auf ſeine früheren Weiſſagungen bezieht, daß dieſer Knecht hier durchaus nur der dortige Meſſias iſt.

Vor ihm Stdl.: ad Jovam suffixum referri non potest, quum hicce, quaenam hujus ministri esset auctoritas benesosset; sed ad populum referendum cujus cives V. 1. monentur et quibus testibus tam exigui momenti speciem prae se ferat. Michaël: coram illo populo superbo et incredulo — Aq: unter ihren Augen, aber es geht ja nicht עִם vorher, ſondern יְהוָה. Hahn: angeſichts des Volks, mitten aus dem Volke welches in ſeiner Sündhaftigkeit einer öden Wüſte gleicht; ihr gegenüber werde mitten unter ihm ein lebendiges, friſches Reis aufſteigen! Welcher Abſtand! er meint, in dem מִי des 1. Verſes ſeie der Begriff עִם enthalten, und läßt im Parallelismus לְפָנָיו dem מֵאֶרֶץ צִיָּה entſprechen, was einfache Folge der Faſſung des Vau consec. am Anfang des Verſes iſt, weßhalb er auch falſch überſetzt: und aufſteigen wird er — aber 1) das ו consec. mit futur. gibt auch hier wie ſonſt eine Schilderung der Vergangenheit oder Gegenwart, d. h. der prophetiſchen hier. 2) Wenn jetzt erſt eine beſondere Veranſtaltung, um Iſraels Unglauben zu überwinden, getroffen würde, ſo ſtünde K. 52, 13. f. in keinem Zuſammenhang mit unſerem Stücke und würde hier das Gegentheil von 14.ᵇ, welches die Worte unſers Verſes zuſammenfaſſend gibt ausgeſagt. 3) Was ſollte bei ſolcher Faſſung des erſten Gliedes das zweite Glied und der 3. Vers? Eben wenn der Sinn wie Hahn ihn gibt, richtig wäre, ſollte man den Glauben an ihr gerade viel natürlicher finden als den Unglauben. 4) Iſt der prophetiſche Standpunkt ganz verkannt, da gerade die Pointe der gegenſätzlichen Vergleichung des Volks mit dem עֶבֶד wegfällt. Wie das Volk verachtet, doch einſt erhöht wird, ſo hat es ja ein Beiſpiel an dem עֶבֶד, welcher V. 14.ᵇ auch ſo ſehr verachtet, doch V. 15. erhöhet wird. Nun in K. 53, 2. muß zuerſt eine Schilderung kommen, welche den Grund zur Verachtung angibt, auf daß nachher V. 11—12. ſeine Erhöhung ſich anknüpfen kann. Geſ.: coram Deo = Jehova cum crescere (jussit) curavit.

Mx.: nach Gottes Willen, nach Gottes Veranſtaltung. Vit.: deo praesente ac providente, ebenſo Hitz., Ew., Str., Hgſt.: vor ihm, ihm bekannt, von ihm beachtet, unter ſeiner Fürſorge ſtehend. Del.: vor Jehova, welcher ſeine Augen auf ihn gerichtet hat; denn nur dadurch, daß Jehova ſich zu dieſem unſcheinbaren Anfang bekennt, iſt ein Wachsthum zur Herrlichkeit möglich. Und wie der Wurzelſchoß aus dürrem Erdreich. Was die Conſtruktion betrifft, ſo hat Vit. ganz Recht: utrumque membrum sententiae cohaeret cum extremo: in terra sitigulosa, ebenſo Hitz., welcher ſagt, das „dürre Erdreich“ ſei der Symmetrie wegen zu der zweiten Vergleichung verwieſen, weil beim erſten das לְשֹׁרֶשׁ ſtehe, ebenſo Hgſt., welchen freilich Str. tadelt, weil er im zweiten Glied keine Niedrigkeit mehr findet. Vit.: verba vatis ortum Messiae describunt figurato et emblematico dicendi genere. Vult enim dicere Christum Jesum prodiisse statu paupertino. Ut enim soboles in locis aridis et defectis nulla irriguis aqua erumpens nihil laetum et frondosum praefert, nihil magnum de se promittit cum succus ei et nutrimentum desit: sic dominus noster nihil nisi mediocre praeferebat. Häv.: „das Wunderbare iſt, daß er einer Wurzel gleicht, welche aus dürrem Erdreich hervorgeſproßt iſt, alſo nicht wie man erwarten ſollte, ein friſches, ſchönes und herrliches Daſein hat, ſondern eine kümmerliche Exiſtenz friſtet“. Wenn aber Str. meint, dieſes ſei unbeſonnen, geradezu nicht wahr, vielmehr das Gegentheil, es könne auch nicht einmal den Anſchein von etwas Kümmerlichem haben, ſo begreift man ſeine Sprache nicht, da er kurz vorher auf die Niedrigkeit, unſcheinbare Kleinheit der anfänglichen Erſcheinung überhaupt hinweiſt, er meint, „die Kraft Gottes ſei eben darin groß, daß aus dürrem Erdreich dennoch der faſt abgeſtorbene Stamm ſolch friſche Sproſſen treibt, neues Leben ſchafft“ — aber wo ſteht denn von einem friſchen Sproß und wie paßt hiezu das Folgende? Unter dem dürren Erdreich verſteht Hahn das Land, aus welchem der dem Reiſe gleichende Knecht Jehova's aufſteigen wird; es iſt das zur unfruchtbaren Wüſte erſtorbene und verkommene Volksthum Iſraels. Str.: der dürre

Boden des Hauses Davids, Israels, der Menschheit, die von ihrer Macht und Herrschaft heruntergekommen, fast erstorben ist.

Nicht Gestalt hat er und nicht Schönheit, was eben den Wurzelschoß aus dürrem Lande erklärt. ונראהו Häv.: das futur. bezeichne das Abhängigkeitsverhältniß vom vorigen Satze, wo wir „daß" sagen mit dem Sinn: es war nicht einmal eine solche Gestalt ihm, daß wir ihn schauen, einen Blick auf ihn richten, geschweige denn auf ihm verweilen lassen möchten. So faßte auch Symmach. das ו = ἵνα ἴδωμεν αὐτόν. Vit.: ut ipsum respiceremus. Ges., Ew., Umb., Mr., Hitz., Kubl. ebenso, Hgst. sagt ganz richtig: „wie können sie solche Anschauung von dem Zustand des Knechtes Gottes haben, wenn sie ihn übersahen"? „Und wir sehen ihn", ebenso Luther, Str., Hahn treu bleibend der masoreth. Theilung. ראה mit Accus. heißt nicht wie mit ב mit Vergnügen sehen. Das Wortspiel mit מראה (species) zu נראהו spricht auch für die richtige Stelle des Athnach, also für die letzte Uebersetzung. Wir, der Prophet spricht im Namen seines ganzen Volks. Ganz gewaltsam erscheint die Annahme Hitz's, daß „die Heiden sprechen". Wenn Hahn erklärt: „Nicht mit irdischer Pracht umgeben, in der himmlischen Kraft und Schönheit göttlichen Lebens, aber ohne den irdischen Glanz weltlicher Hoheit und Herrlichkeit wird der Knecht Gottes dereinst in der Mitte seines ungläubigen Volkes erscheinen", so hat er den Sinn seiner obigen Fassung vom Reise zulieb alterirt.

V. 3. Die Biographie des עבד schreitet weiter fort vom Negativen zum Positiven: Keine Gestalt, noch Schöne, im Gegentheil: wer ihn ansiehet, findet Mißfälliges bis zum Zurückstaunen. (Vergl. V. 14. des vorigen Kap.) Zugleich ein Fortschritt von der schon in der Geburt begründeten Niedrigkeit überhaupt zu der dem Tode V. 8. vorausgehenden Leidensgestalt — das eine des Verkennens, das andere des Verachtens Ursache. Schon Vit., dessen Ansicht wir am Schlusse in extenso vorführen werden, bemerkt hier, wie persönlich individuell — hier איש, später נפש — die Prädikate seien, daß Unbefangenheit sich gegen die Annahme, daß der עבד hier ein Individuum sei, nicht sträuben könne. Mit

Parallelstellen wie Hesek. 16. u. 23. ist der Großartigkeit der Personifikation hier kein Abbruch gethan.

Er ist verachtet und der Gemiedene von den Menschen. חדל אישים. Vit.: destitutus a viris. Hieron: novissimus virorum = ultimus. Aq: abjectissimus virorum, ἔλαχιστος ἀνδρῶν. πάντων περικάθαρμα. Vit. sagt, die significatio sei genommen aus Ps. 39, 5., wo חדל = nullus, ἐξουδενημένος. Cocc.: deficiens virorum: = nullos secum habens viros spectabiles, quorum fulciatur auctoritate. Aq: humilis hominum = humillimus. Ges., Hitz., Mr., Ew., Umb., Knbl., Häv. in passiver Bedeutung = verlassen, Ew. verabsäumt. Es wird als Parallele Hiob 19, 14. angeführt, wo das Wort gebraucht ist von dem Freund, welcher den Unglücklichen im Stiche läßt. Hgst., Str. fassen das Wort in der intrans. Bedeutung: aufhörend unter die Männer zu gehören. Hgst. übersetzt nach Luther: der allerunwertheste unter den Menschen — also entsprechend dem im Grundrisse V. 14. „vom Manne weg" von den Menschenkindern, und Ps. 22.: ich bin ein Wurm und kein Mensch. Str. übersetzt: „ein Vergehender unter den Männern". Häv.: „aufhörend in Ansehung der Menschen, d. h. Gegenstand ihrer Theilnahme und fürsorgenden Liebe zu sein, von ihnen verlassen", was Str. ganz richtig ein ὕστερον πρότερον heißt, Hahn: „die Meidung der Männer", faßt es nicht als st. constr. von חֶדֶל, sondern als infin. constr. von חָדַל abstehen, sich zurückziehen, weichen, was allerdings dem נִבְזֶה im Contexte gut entspricht, er erklärt: Gegenstand der Meidung der Männer Israels statt ihrer Annäherung. Der Mann der Schmerzen: vir dolorum (et expertus earum rerum quae aegritudinem conciliant) = doloribus affectus et afflictus h. e. acerbissima quaeque quae animo et corpori summum dolorem conciliant, perpessus — qualia fuerunt extrema Servatoris. Hahn: der, welchen die Schmerzen zu ihrem Mann, mit welchem sie es zu thun haben wollen, erwählt haben. Was derselbe bemerkt, „daß der Knecht Gottes von den Schmerzen heimgesucht sein wird, ist die weitere Folge

des Unglaubens ſeines gottloſen Volkes", liegt nicht in der Stelle ſelbſt, er muß aber ſo erklären, weil ſonſt ſeine Erklärung vom Reiſe, welches er in ſeiner urſprünglichen Lebendigkeit und Kräftigkeit, in ſeiner ungeſchwächten Geſundheit und Friſche faßt, nicht paſſen würde, und ſo muß alſo der Unglaube Iſraels der Vermittler ſein zwiſchen dem kräftigen Erſcheinen und dem elenden Zuſtande hierauf. Hgſt.: ein ſolcher, welcher die Schmerzen gleichſam als ſein Eigenthum beſitzt. Der Auserſehene der Krankheit, ſo Hahn, der von der Krankheit Auserkannte, den die Krankheit zu ihrem Opfer auserſehen hat. Vit.: notus i. e. expertus aegritudinis. Morbi respectus in Christo excludendus est quippe de quo nihil historia. Auch Hitz. und Str. machen darauf aufmerkſam, daß die Krankheit nicht eigentlich zu nehmen, ſondern überhaupt als Bild für Leiden und Unglück. LXX: εἰδως φερειν. Vulg.: sciens. Calv.: peritus. Symm.: γνωστος νοσῳ, familiaris morbo. Geſ. früher: bekannt durch Krankheit. Dew., Geſ. ſpäter, Ew.: „vertraut mit", ebenſo Str., Hitz., wohl kennend die Krankheit. Häv.: Krankheitserfahren. Mr., Umb., Knbl., Hgſt.: ein Bekannter der Krankheit. Aa: durch Krankheit entſtellt, kenntlich nur durch Krankheit. Stdl.: cognitus a morbo, cum quo morbus familiariter versatur = morbo familiaris. In der intranſ. Bedeutung, wie Hitz., Ew., Str. es faſſen, kommt ידוע ſonſt nicht vor. Und wie Verbergung des Geſichts vor ihm. Er iſt ganz in der Lage, daß vor ihm das Geſicht verbirgt, wer ihn ſieht, alle Menſchen, welche ihn nur anſehen. Hahn: er iſt in der Lage eines, vor welchem Jehova ſein Angeſicht verbirgt, er gleicht in ſeinen tiefen Leiden einem von Gott gänzlich Verworfenen und Verlaſſenen. Daß פנים ohne nähere Beſtimmung vom Angeſicht Jehova's ſtehen kann, iſt richtig. Aber hier iſt der Zuſammenhang, wo es ſich ja um das Verhalten des Volks ihm gegenüber handelt, dagegen und kurz vorher hat Hahn das לפנין auf das Volk bezogen. Gewöhnlich wird מסתר als Participium Hifil angeſehen, qui occultare facit, qui facit ut alii occultent faciem ab ipso (Mr.). Auch Vit.: fuit tanquam ali-

quis a quo quisque faciem occultaret, ſo auch Geſ.: wie einer, vor dem man das Angeſicht verhüllt. Stbl.: הסתיר פנים = facere ut alicujus facies obveletur, sive haec alius cujusdam sive propria fuerit facies „est sicut is qui facit ut prae se obvelentur facies aliorum i. e. cujus conditio tam abjecta est ut omnes conspicere eam erubescant et quasi abhorreant“. Hgſt.: „wie einer, der ſein Angeſicht verbirgt vor uns“. Daß aber hierin eine deutliche Beziehung auf die Verordnung Levit. 13, 45. „der Ausſätzige an dem die Plage iſt, deſſen Kleider ſollen zerriſſen werden und den Bart ſoll er verhüllt haben und unrein ſoll er rufen“, liege, ſieht eben nur Hgſt. Er geht aber weiter, wie ſo oft in ſeiner Auslegung, von dieſer Parallele aus und findet zur Erklärung des Vollſinnes unſerer Stelle, daß hier durch die Vergleichung mit dem Ausſätzigen, worauf ſchon Koppe und nach ihm Geſ. aufmerkſam gemacht haben, der allerhöchſte Grad von Erniedrigung und Herabwürdigung bezeichnet ſei — hier von Ausſatz kommt erſt ſpäter im Worte נגוע, was eine plaga divina bezeichnet. Hahn ſagt ganz richtig, als Particip müßte die Form מסתיר heißen, deßhalb faßt er es als Nomen, aber nicht wie Hitz., Ew., Knbl., Str. = Gegenſtand des Antlitzverhüllens. Hän.: ein Gegenſtand, welcher das Verbergen bei Andern hervorruft; ſondern = Verbergung, wie einer, vor welchem Verbergung des Antlitzes ſtattfindet, was in den Zuſammenhang deßhalb am beſten paßt, weil vom Verhalten der Menſchen gegen den עבד, nicht aber wie Hgſt. will vom Verhalten des עבד ſelbſt die Rede iſt.

So verachtet und für nichts halten wir ihn, wie Luther und Vit.: quemque nihili reputavimus. Daß נִבְזֶה Particip Niſal iſt, verſteht ſich von ſelbſt, nicht aber erſte Pers. futur., wie Geſ., Umb. wollen. Einen Uebergang zum Folgenden geben die Worte: Wir achteten freilich ihn nicht, aber fürwahr wir müſſen bekennen, es hat mit ſeinem Leiden eine ganz andere Bewandtniß, als wir dachten.

2) V. 4—6.

V. 4. Wahrlich, unsere Krankheit trägt er, und unsere Schmerzen sie ladet er auf und wir achten ihn getroffen, geschlagen von Gott und gequält.

V. 5. Und doch ist er verwundet durch unsere Uebertretungen und zerschlagen durch unsere Missethaten, es fiel die Züchtigung zu unserm Heil auf ihn und durch seine Beulen wird für uns Genesung.

V. 6. Wir alle wie Schafe irren wir, ein Jeglicher zu seinem Weg kehren wir uns, doch Jehova läßt auf ihn fallen die Missethat unser Aller.

V. 4—6. Und doch waren es unsere Sünden, die er trug, während wir ihn in unsäglicher Verblendung als von Gott gestraft ansahen; unser Heil ist's, das er erworben durch sein Leiden, weil unsere Strafe Gott ihm auferlegt.

Wahrlich, unsere Krankheit, d. h. die Krankheit, das Leiden, welches wir, das Volk, von Rechtswegen als Strafe für unsere Sünden tragen sollten. Nun wenn das Wort „Leiden" zu schwach ist, wie Str. meint: all' unser Elend an Leib und Seele. Das stellvertretende Moment läßt Str. nur als trübe Dogmatik gelten. Vit: et delicta seminis electi in se translata vice et loco seminis electi idonea hac satisfactione expiaret. Ferre dolores aliorum est ferre poenam, quam alius meritus est, qui poenam peccati alterius fert aut reatum culpae ab alio commissae in se suscipit, dicitur ferre illius peccata. Es sind also nicht seine eigenen Leiden, folglich sind sie auf ihn übergegangen, er trägt sie und den Andern sind sie abgenommen. Der Schmerzensmann trägt nicht seine eigenen Krankheiten, sondern er hat stellvertretend die unsrigen auf sich genommen — somit ist der Streit, ob die Verba hier wegnehmen oder tragen hießen, ein unnöthiger. Um Str. gerecht zu werden, sagen wir allerdings, daß zunächst an Krankheiten zu denken sei, die er ab- und übernimmt, daß Christus realiter unsre realen Uebel und Sündenfolgen übernommen habe. Vergl. 1. Petr. 2, 24. Aber darin liegt schon das dadurch oder darin vermittelte Wegnehmen der Schuld und Strafe, was der nächste Vers noch deutlicher sagt. Das עלי

weist auf נגע und סבל zurück — ein Beweis weiter für das wirkliche Aufsichnehmen eines lastenden Leidens. Vit.: ac nos ipsum reputabamus statu incredulitatis nostrae affectum plaga a Deo percussum et summe afflictum a. penitus subactum. נגוע bedeutet an sich schon den Gottgetroffenen. Hieron: quasi leprosum. Symm.: ἐν ἁφῇ ὄντα, lepra tactum, quippe alluditur ad נגע lepram, hier überhaupt = plaga divini judicii, nam lepra percussus censebatur a Deo tactus notatusque ut ex exemplis Mirjami et Uzziae liquet, fuitque hac nota insignitus Cainus excommunicatus a Deo. Jesaias ipse interpretatur quando addit „percussum a Deo". Es ist verbunden mit אלהים, welches in der Mitte zwischen beiden Adjectiven zu beiden gehört. Wie aber hier behauptet werden kann, daß in diesem Wort nicht die göttliche Urheberschaft seiner Leiden hervorgehoben sei (Hofm.), ist nicht zu verstehen. Häv.: das Volk in seinem Stumpfsinn, seiner Verblendung erkennt nicht die tiefe, eigentliche Bedeutung dieses Leidens. Wohl erblickt es darin ein göttliches Verhängniß, aber den Zweck desselben durchschaut es nicht. Es sieht darin nur ein gewöhnliches Leiden, eine gewöhnliche göttliche Vergeltung. Eine solche Auffassung des Leidens lag der rohern äußerlichen, gesetzlichen Auffassung des Judenthums sehr nahe. Hgst. richtig: das Leiden eines vollkommenen Heiligen schließt einen Widerspruch in sich, wenn es nicht stellvertretend ist, denn wo keine Sünde, da ist kein Uebel, so ist also beim Knecht Gottes nur die Wahl gestellt: entweder man muß seine Sündlosigkeit in Zweifel ziehen, oder man muß die stellvertretende Bedeutung seines Leidens anerkennen. Den ersten Weg schlugen die Redenden früher ein; nachdem ihnen die Augen aufgegangen, erwählen sie den letztern. Hahn: „das אלהים soll nicht dienen, um das Geschlagensein als von Gott geschlagen zu bezeichnen, wie die Ausleger meinen, sondern als Gott angehörig, in der Gemeinschaft Gottes lebend, als Mann Gottes, also als nicht um eigener Schuld willen, sondern mit größtem Unrecht geschlagen"; er beweist diese Anschauung durch das חשבנהו wir achten, halten ihn, und durch den Gebrauch von אלהים, „welcher erklärt sein will und seine genügende Er-

klärung findet in der Bemerkung, daß es den überweltlichen Gott bezeichnet, hier aber gerade es darauf ankommt, den Knecht als einen darzuſtellen, deſſen Wandel im Himmel iſt". — Wie ſoll dieſes in dieſen Zuſammenhang paſſen? Wie geſucht — ja confus!

V. 5. Und doch iſt er verwundet. Ganz unläugbar iſt hier die ſtellvertretende und ſühnende Kraft des Leidens des Knechts ausgeſprochen. Wiederum ſteht והוא emphatiſch gegenüber dem אנחנו wie vorher.

Knbl. ſagt über V. 4. ff.: „Gleichwohl trug er alle Leiden zum Beſten ſeines Volks und verdiente von dieſem Dankbarkeit, nicht Verachtung, d. i. er hat mit ſeinen Leiden die Sündenſtrafen, welche wir verdient hatten und leiden ſollten, für uns verbüßt. Die exiliſchen Leiden wurden als Strafen für die Sünden des Volks betrachtet, trafen aber beſonders die treuen Jehovaverehrer, welche hartnäckig an ihrer Nationalität feſthielten und ſehr eifrig für Jehova und gegen die Götzen waren. Dagegen ſcheint ſich die Maſſe des Volkes, welche ſich den Umſtänden fügte, an der väterlichen Religion und volksthümlichen Sitte nicht ſtreng feſthielt, zum Theil auch heidniſche Religion und Sitte annahm und mit den Heiden in gutem Vernehmen ſtand, im Ganzen in erträglichen Verhältniſſen befunden zu haben. Die Sündenſtrafen trafen alſo vornemlich Diejenigen, welche ſie nicht verdienten, nicht aber Diejenigen, welche ſie verdienten. Leicht ergab ſich die Anſicht, die Frommen litten in Stellvertretung fürs ganze Volk, indem jeder Einzelne für das Ganze einſtehen muß, eine Anſicht, auf welche der Hebräer nach ſeiner Theorie vom Sünd- und Schuldopfer leicht gerathen konnte." In dieſer Erklärung iſt Richtiges mit Falſchem vermiſcht: der Gedanke, daß einer nicht für ſeine eigene Schuld, ſondern im Zuſammenhang mit ſeinem ſchuldigen Volke und Zeitalter leidet, und durch ſeine Aufopferung im Dienſt des Allgemeinen dieſes rettet, d. h. daß die Gattung durch ein Individuum vertreten ſei, zieht ſich durch das ganze Alte Teſtament, und iſt vermittelt durch die Opfer. Ja wir finden den Grundgedanken der Opferung des Einzelnen für das Ganze

überall in der Völkergeſchichte mehr oder minder deutlich ausgeſprochen. Am deutlichſten tritt der Gedanke ſolcher Stellvertretung hervor in den Helden, welche ſich für das Vaterland geopfert haben. — Für die Faſſung, daß Iſrael der Dulder ſei, könnte Pſ. 102. verglichen werden; denn dort erweitert auch ein Leidender ſein Leidensgefühl zu dem des ganzen Volks und knüpft an die Errettung Iſraels die Bekehrung der Heiden, allein es zeigt ſich ſpäter, daß von einem Individuum die Rede iſt. Dagegen für die Anſicht, welche Hitz. entwickelt, daß die Heiden ſprechen und daß ſie in Iſrael Den erkennen, der durch ſein Leiden ihre Sünden abgebüßt habe, läßt ſich in der Schrift keine Real- und keine Nominalparallele finden, — alſo iſt ſie falſch. Hitz. ſagt nemlich: „Wenn es nun auch hier heißt, daß das Volk die Sünden der Heiden durch ſein Unglück abgebüßt habe, während nach K. 42, 19. ff. vielmehr ſeine eigenen, ſo laſſen ſich beide Ausſagen noch ſehr leicht vereinigen; denn nach Anſicht der Propheten hat das Volk Härteres erduldet, als es verdiente, vergl. Sach. 1, 15., während die Sünder, vorzugsweiſe die Heiden glücklich waren; was lag alſo näher, als den großen Ueberſchuß der Strafe wie für die Sünden der Heiden erlitten anzuſehen und ſich ſo ihre Verhängung von Seiten eines gerechten Gottes zu erklären? Und zwar iſt dieſe Erklärung für den Orientalen befriedigend, weil vollkommen im Geiſt des Orients begründet. Jehova muß zwar für die Sünde das gleiche Recht der Strafe verhängen; allein das Individuum, welches durch ſie getroffen wird, braucht hier, wo die Subjectivität zu ihrem Rechte gelangt iſt, keineswegs dasjenige zu ſein, welches die Sünde begangen hatte". — Daß aber dieſe Anſicht gerade das Gegentheil von dem iſt, was im Alten Teſtamente darüber geſagt iſt, beweist am gründlichſten neben einzelnen Pſalmen das Buch Hiob. „Doch ſetzt unſer Verfaſſer dieſe Anſicht von Gottes Gerechtigkeit wieder etwas mehr in Einklang, denn wenn auch Spr. 21, 18. keine Beſtrafung des Gottloſen für Verirrungen des ſonſt Gerechten gelehrt wird, ſo iſt doch K. 43, 3. die Meinung die, in Zukunft würden heidniſche Völker das für Iſrael beſtimmte Unglück tragen müſſen, gleichwie bisher (in

unſerm Kap.) Iſrael für ſie gelitten hat. Dagegen wird hier, wo der Verfaſſer mehr dogmatiſirt, V. 11. verſprochen, daß der Knecht Jehova's die Sünden der Heiden auf ſich nehmen werde". Daß das Leiden des Gerechten das Mittel wird zur Ausbreitung und Verherrlichung des göttlichen Reiches, indem Jehova ſich durch die Errettung deſſelben als den wahren lebendigen Gott erweiſt, iſt in den Pſalmen, die ſo oft mit dem Räthſel, das auf dem hebräiſchen Geiſte ruhte, ſich beſchäftigen, „warum der Gerechte leide", zu deutlich ausgeſprochen; nirgends aber der Gedanke zum Ausdruck gekommen, daß der Gottloſe — die Heiden — das für die Frommen — die Iſraeliten — beſtimmte Unglück tragen müſſe. Kurz und treffend antwortet Oehler*) ſolchen ſubjectiven ungeſchichtlichen Anſichten, wie die Hitz's iſt, gegenüber: „für die Heiden erſcheint im ganzen Alten Teſtamente keine Sühne geordnet wie für Iſrael. Als die wider Jehova Frevelnden ſind ſie unwiderruflich dem Gerichte verfallen, aus dem hieraus ein Reſt ſich zu Jehova Bekehrender gerettet wird. Gerade die Stelle Zach. 1, 15. zeigt, wie falſch die Anſicht iſt, als könnten die Leiden Iſraels den Heiden zugerechnet werden; vielmehr ſchlagen ſie, ſofern die Heiden die Urheber dieſer Leiden ſind, was ja auch nach unſerm Buch der Fall iſt, gerade zum Gericht für die Heiden aus. Schon Cocc. ruft über die jüdiſche Auslegung vom Volke aus: **Mira superbia caecorum putare templum et politiam propter gentes exosa esse et ipsos in exilio peccata gentium portare, qui debebant confiteri peccata sua et se sub potenti Dei manu humiliare.** (Vergl. K. 43, 26—28.)

Und zerſchlagen durch unſere Miſſethaten. חלל. Der nächſte Sinn iſt: durchbohren, was Hg.ſt. und Häv. beibehält, und was ſchon Vit. aus dem Zuſammenhang beweiſt, ſowie aus dem Parallelismus. Hieron: **vulneratus propter iniquitates nostras.** LXX: ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. Cocc.: **exoruciatus ob defectiones nostras**, was er auf die

*) in ſeinem Aufſatz „über den Knecht Jehova's". Tübinger Zeitſchr. 1840. S. 144.

dolores und labores animae bezieht, quos Messias in extremis sustinuit, worauf Vit.: plane mihi persuasum est, Vatem hac notione directe significare et demonstrare voluisse ipsum supplicium crucis Christi — dies sei das passendste Wort zur Bezeichnung des Crucifixio, weil diese Todesstrafe bei den Hebräern nicht im Gebrauch gewesen, zugleich verweist er auf Ps. 22, 17. mit seinen drei Lesarten und zahllosen Erklärungen, wo aber das Durchbohren jedenfalls am meisten für sich hat, und Sach. 12, 10, wo aber das Wort כָּרוּ transfoderunt und vergleicht Röm. 4, 25. ὃς παρεδόθη (sc. ad crucem) διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν.

מִן von her, aus Wirkung, durch, wie sonst, z. B. Kap. 40, 26. Str. hat auch Recht, wenn er zunächst die Causa efficiens als Oppositum zum gewöhnlich vorherrschenden Sinn, als wäre er von Gott, strafend geschlagen, in dem מִן findet. Es handle sich zunächst um die Ursache, „von woher" die Leiden, der Endzweck „um deß willen" folge erst weiterhin — nur darf man keine dogmatischen Consequenzen ziehen.

Es fiel die Züchtigung zu unserm Heil auf ihn. מוּסַר, wie schon Vit. bemerkt, wird gesagt de qualicunque disciplina tam verbis quam verberibus, hier de disciplina poenali, poena exemplaris pacis nostrae super ipsum. Hieron: disciplina pacis nostrae. Vit. sagt: da eine duplex ratio poenarum sei, entweder zur Besserung = νουθεσία, oder ut exemplum statuatur in publico ut ceteri metu poenae deterreantur = παράδειγμα, exemplum, documentum, so finde das erste auf die hier gemeinte Person keine Anwendung, also das zweite, deßhalb: illum poenam tulisse aliis in exemplum — um aber nicht socinianisch zu werden, erklärt er: „Mala illa poenalia, quae dominus in extremis sustinuit, respicienda esse instar poenarum exemplarium ipsi a Deo patre ad demonstrationem justitiae ejus impositarum ut semini electo impetraret ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν et καταλλαγήν ac pacem cum Deo. Nullum respectum habuisse ad ipsum sed ad nos; neque enim haec παίδη-

μανα subiturum esse ut pro peccatis a se commissis puniretur, sed passum esse poenas illas exemplares nostri causa, ut nos ad Deum duceret et Deo reconciliaret". Köster: vox מוסר minime poenae, multo minus satisfactionis notionem necessario includit — nam V. 4. docet servum non esse punitum — sed denotat castigationem, quae benigne Dei consilio (V. 10.) vicaria fuerit i. e. vim habuerit sacrificii expiatorii, pro ethnicis oblati. Es bedeutet Züchtigung durch Wort und That. Vergl. Hos. 5, 2. Die Strafe unseres Friedens ist die, welche zu unserm Heil und Frieden gereichen sollte, sofern sie ja, von uns genommen, auf ihn gelegt wurde (Häv.). Hahn: es kommt die Zucht unsers Heiles auf ihn, d. i. kommt über ihn des Todes Verhängniß, welches von Rechtswegen uns zur Züchtigung für unsere Sünden auferlegt werden sollte und welches statt dessen ihm auferlegt unser Heil, weil unsere Bekehrung, zur Folge hat. Hgst.: die Züchtigung unsers Friedens lag auf ihm. Friede steht als individualisirende Bezeichnung des Heils und ist von der Stellvertretung ganz unzertrennlich. Diejenigen, welche das Wort hier als Unterweisung, Belehrung fassen, haben den Zusammenhang, wo vom Leiden, nicht aber vom Lehren die Rede ist, gegen sich; sie thun es aber zumeist aus dogmatischer Opposition gegen die stellvertretende Genugthuung, und Str's Einleitung zur Eruirung des Begriffs zeigt schon hinlänglich, wie er eine besondere Absicht bei der Erklärung hat. Hitz.: nicht eine Züchtigung ist gemeint, welche uns für unsere Moralität heilsam gewesen wäre, auch nicht eine solche, welche zu unserm Heil dienen sollte, sondern kraft des Parallelismus eine solche, welche zu unserm Heil gereicht hat dadurch, daß sie nicht uns, sondern ihm auferlegt wurde, daß wir heil und unversehrt davon kommen. Hofm.: es bezeichnet eine thatsächliche Zurechtweisung, welche sie ihrer Sünden und des Ernstes göttlicher Heiligkeit überführt, und ihnen dadurch zum Heile dient. Knbl.: er trug zu unserm Heil die Sündenstrafen, indem er der göttlichen Gerechtigkeit genügte und Jehova uns nach Abbüßung der Sünden durch ihn wieder Glück und Heil verleiht. Was noch abzubüßen wäre, wird er ver-

geſſen! Str. faßt die Worte מוסר und שלומנו zuſammen parallel mit רפא: „unſere Friedenszüchtigung“. Wenn aber in מוסר, wie Str. will, ſchon die Tendenz auf Zuchtbringung und Heilung liegt, ſo wäre ja der Beiſatz unnöthig. Luther hat den Sinn ganz richtig erfaßt, wenn er überſetzt „die Strafe liegt auf ihm“. Nicht nur das Leiden, ſondern auch die Züchtigung liegt auf ihm; er ſelbſt trug aber damit unſere Sünden, weil er ſelbſt ſündlos war; und ihre Strafe und die Strafe geht zunächſt aus von dem Prinzip der Vergeltung — alſo iſt ſeine mors eine vicaria — ſo gewaltig auch Str. dagegen räſonnirt. Gut ſagt in dieſer Beziehung Beck*): „Nur aus Chriſti perſönlichem Eingehen in die ſündige Todesſtellung der Welt geht für ſie die entſündigte Lebensſtellung hervor; nur indem Er ſtatt der Sünder ſich hingibt, gibt er ſich auch für ſie; nur indem die Sünde menſchlich concret in Ihm ſtatt in den Sündern ſelbſt gerichtet wird, werden dieſe verſchont und des Gerichts enthoben, ohne daß die Sünde ſelbſt in ihrer individuellen Naturwahrheit ungerichtet bleibt“. Und durch ſeine Beulen wird für uns Geneſung. Vit.: et in vibice ejus nobis facta est sanatio. LXX: τῳ μώλωπι αὐτου ἡμεις ἰαθημεν, denn חבורה iſt = tumex, carnis livor aut tumor, ex verberibus aut flagellis natus, ebenſo K. 1, 6. alluditur hic manifeste ad Christi flagellationem, worüber Str. mit ſeinen vielfachen Anſpielungen und Beziehungen nicht ſpötteln ſollte. Vit. heißt dieſe Stelle venustissimum ὄχυμωρον in dicto prophetae „his vibicibus sanationem factam esse“. Cum enim corpus suum nobis supposuerit et suis hinc afflictionibus obsequiosus Patri impetraverit nobis ἄφεσιν των ἁμαρτιων: ipsae has vibices credentes sanarunt. Hahn: wird mit ſeiner Marter uns Heilung zu Theil, d. i. wird, indem er gemartert wird, uns auf Grund unſerer ehrfurchtsvollen Achtung vor dem Gemarterten Erlöſung zu Theil aus dem Unheil, welchem wir durch unſere Sünden verfallen ſind. Hgſt.: die Heilung iſt individualiſirende Bezeichnung der Befreiung von Sündenſtrafen, dadurch

*) in ſeiner Lehrwiſſenſchaft p. 594.

hervorgerufen, daß unter ihnen die Krankheit eine so bedeutende Stellung einnimmt und daher im Vorigen so stark hervorgetreten war.

V. 6. Wir alle wie Schafe irren wir, Calv. sagt für den Zusammenhang gut: Ut melius insigat animis hominum beneficium mortis Christi ostendit, quam necessaria sit ista sanatio, cujus prius mentionem fecit. Est hic elegans antithesis; nam in nobis dissipati sumus, in Christo collecti; aberramus natura atque in exitium praecipites agimur; in Christo viam reperimus qua ad salutis portam ducamur, obtinent nos scelera nostra et transferuntur in Christum a quo exoneramur. Hitz. meint, hier seien deutlich die Heiden im Gegensatz gegen die Juden die Sprechenden, und was V. 5. nur durch von einer Präpositition abhängige Nomina angedeutet sei, die Sündhaftigkeit als Thatsache, sei hier direct und als allgemein dargestellt; er sagt: „Israel war das einzige, welches eine positive Religion, eine Religionsurkunde und in ihr einen Wegweiser besaß, wogegen die Heiden, die das Gesetz nicht haben, klagend zugestehen, sie seien ohne Führung, ohne Wegweiser bisher in den Irre gewandelt“ — allein gerade zu dieser Einsicht der Unzulänglichkeit konnten die Heiden, weil sie keine geoffenbarte Religionsurkunde und in ihr keinen Wegweiser besaßen, nicht bringen, wie die Geschichte bis hinlänglich beweist. Nur das Volk Israel konnte zu dieser Einsicht gelangen, weil es ein Gesetz hatte, denn durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde, Röm. 3, 20., während die Heiden ohne Gesetz sündigen und der Sünde nicht achten, weil kein Gesetz unter ihnen, Röm. 5, 13. „Allein“, sagt Delitzsch*), „jeder weiß, daß das Bild gerade von dem in der Verbannung befindlichen Israel gebräuchlich ist (vergl. Ezech. K. 32.), überdies setzt der Vers nicht undeutlich diese Zerstreuung gleich irrenden Schafen in Verbindung mit der Verschuldung der Redenden, dies aber paßt gerade auf Israel“. Wir Alle und zwar zweimal hingestellt ist das stärkste Argument gegen die Mr'sche Auffassung, als

*) cit. l. p. 145.

wäre der עבד auch hier das Collektivum der Frommen in Israel, denn wie sollen die fidi Jovae cultores von dem כלנו ausgeschieden werden? Ebenso spricht dieses „Wir Alle“ gegen die Erklärung vom Prophetenstande; denn wie kann derselbe von sich sagen, er sühne die Sünden des Volks durch sein Leiden? oder wie könnte er sich selbst und die andern Gerechten als Irrende bezeichnen? Paulus verkehrt, weil er von der falschen Ansicht ausgeht, der Knecht Jehova's sei bloß als socius der malorum, welche das Volk betrafen, hingestellt: „eadem sorte qua nos quod singuli peccaremus, omnes adflictebamur et huno Deus affici jussit“. Darin nur hat derselbe Recht, daß er wenigstens das Volk Israel, nicht die Heiden diesen Vers aussprechen läßt. Knbl. faßt die Angabe dieses Verses von den Sünden, welche das Exil herbeiführten, wie von den im Exile begangenen. Häv.: „man muß hier nicht sogleich an die ganze Menschheit denken, sondern der Prophet redet aus dem Bewußtsein der alten Gemeinde heraus, im Gegensatz zu der neuen, in der Zukunft sich durch den Knecht Gottes bildenden. Die Schuld ist also eine gemeinsame; bezeichnet ist der Zustand der Gesetzlosigkeit, Ungebundenheit und Willkür. Daraus folgt, daß die alte Gemeinde sich selbst nicht helfen kann; ihr muß geholfen werden, aber nicht durch ein fremdes, ihr äußerliches Subject, sondern durch ihr eigentlichstes Urbild, welches sie vertritt“. — Das Bild selbst ist klar: Die Heerde ist eine solche, welche keinen Hirten hat, sie wird also nicht geleitet, nicht zusammengehalten, nicht versorgt, nicht bewahrt, sondern sie läuft nach allen Richtungen auseinander und ist somit allen Gefahren preisgegeben. — Bild von Hilflosigkeit in Folge von Sündenleben, denn Israel, von Gott abtrünnig geworden, läuft der Hure gleich der Sünde nach und ergeht sich in den Gelüsten des von Gott abgewendeten Herzens, und deßhalb läßt Jehova es die Folgen der Sünde büßen — sie fallen in ihres Herzens Gelüste und fühlen sich elend und verlassen. In weiterer Beziehung wollen wir Str. Recht geben, daß dies auf die ganze Menschheit sich erstreckt, aber nur nicht so, als ob der Prophet schon die ganze Menschheit gemeint hätte, sonst hätte Hitz., welcher hierunter die Heiden ver-

ſteht, Recht, war ja doch die ganze Menſchheit außer Iſrael heidniſch — ſondern nur in der Erfüllung, wie die Neuteſtamentlichen Schriftſteller dieſe Stelle anwenden. Hgſt. vergl. Heſek. 34, 4—6. Michaëli: nihil tam miserum quam ovem sine pastore, quod scriptura toties repetit. Num. 27, 17. Bekanntlich iſt dieſes Bild der Schafe und des Hirten im Neuen Teſtamente durch des Herrn Mund ſelbſt geheiligt. Wenn Hofm. in dem Irren bloß die Straffälligkeit, nicht das Elend findet, ſo irrt er, ebenſo Hgſt., welcher nur an die Heilsloſigkeit denkt. Es wird ebenſowohl die Sünde als die Folge davon in's Auge gefaßt. Str. verfällt trotz ſeines unfeinen Spöttelns über Hgſt's. Erklärung „wir gingen einſam, verlaſſen, elend durch's Leben, von Gott dem guten Hirten getrennt und ſeiner Hirtenſorge entbehrend“ (einſam faßt Hgſt. = vereinzelt), in denſelben Fehler, daß er auch nur die Heilsloſigkeit im Bilde findet. Hahn richtig: daß von der Sündhaftigkeit Iſraels (Geſ., Mr., Ew., Umb., Knbl.) die Rede iſt, erhellt deutlich aus dem zweiten Gliede, welches mit dem wiederholten כלנו den Gedanken des erſten aufnimmt. Doch Jehova läßt auf ihn fallen die Miſſethat unſer Aller. Vit.: sed Jehova fecit incurrere in ipsum iniquitatem nostram. Symm.: κυριος κατευτησεν ἐποιησεν εἰς αὐτον την ἀνομιαν παντων ἡμων. Hieron: posuit in eo iniquitatem omnium nostrum. LXX: παρεδωκεν αυτον ταις ἁμαρτιαις ἡμων. Calvin*) erklärt: nempe quod sordes earum abstersurus iisdem per translatitiam imputationem obtectus fuit; ejus rei symbolum fuit crux cui affixus est. Hahn: „Die Sünde, in deren Gewalt Iſrael ganz und gar ſich begeben, nimmt Jehova nach ſeiner Gnade und Weisheit in ſeinen Dienſt und ordnet es ſelbſt ſo, daß die Miſſethat ſeines Volkes gegen den ihm geſandten Heiland ſich wendet, und ihm den Tod bereitet. Welche Folgen nemlich ſolche Vollendung der Sünde Iſraels für daſſelbe haben werde, iſt V. 4. 5. geſagt worden. Als der von ſeinem Volk Beſiegte wird der Knecht Jehova's der Sieger

*) in 4. Institut. Lib. II, K. 16, 6. (Tholuck's Ausg.)

er sein Volk, und der Sieg der Sünde Israels über den Hei-
en ist ihre eigene Niederlage." Hgst.: „durch dieses Werfen
Schuld auf den Knecht Gottes wird der Zustand der Hirten-
igkeit aufgehoben, die Heerde aus ihrer Zerstreutheit gesammelt."

2) V. 7—9.

V. 7. Er wird bedrängt und läßt sich quälen und thut nicht auf
nen Mund wie das Lamm, das zum Schlachten geführt wird und wie ein
af, das vor seinem Scheerer stumm bleibt — so thut er nicht auf sei-
n Mund.

V. 8. Aus Bedrängniß und aus Gericht wird er entrückt und sein
schlecht — wer wird bedenken! denn weggerissen wird er aus dem
nde der Lebendigen durch die Missethat meines Volkes — Plage
r sie!

V. 9. Und man gab mit Gottlosen sein Grab und mit Reichen —
ch seinem Sterben; trotzdem er nicht Frevel gethan und nicht Trug war
seinem Munde.

V. 7—9. führt zurück zur Beschreibung des Leidens des עבד;
uldig litt er nach Lammesart; er wird verfolgt, getödtet, be-
hmpft und schuldlos unter Gottlosen begraben und das alles un-
achtet von seinen Zeitgenossen, aber ihnen selbst zur Plage.
7. Vit.: exigebatur debitum, et ipse afflictus est et non
peruit os suum instar ovis ductus est ad mactationem et ut
na, quae muta est coram tonsoribus suis et non aperuit os
um. Preponitur causa afflictionum a Messia perferendarum
demonstratur modus, quo eas perferret. Das zweite Glied
signat summam Christi patientiam καὶ ὑποταγην submissio-
m humillimam suae voluntatis ut perfectum praestaret ob-
quium voluntati divinae. Mit dem ersten Worte נגש erscheint
3—5. wieder aufgenommen. Hgst. und Hahn: er wird be-
ngt. Hitz. mißhandelt wird er. Die Bedeutung ist jedenfalls
tyrannisches Bedrängen, ein Bedrücken, Quälen. Interessant
die Deutung Kubl's: „er erfuhr selbst mörderische Angriffe
n den Zwingherren, Ps. 22, 13. ff., zum Theil auch von den
iterulanten, obwohl der Arme und Verachtete schon eine elende
ge hatte. Für diese Deutung spricht das folgende Bild vom

Schlachtlamm und der Zusammenhang mit V. 8." Wir sehen in solchen Erklärungen, wie die Erklärer sich abmühen, nur um etwas Anderes als ein Individuum herauszuexegetisiren. נגש vor נענה ist wohl zu beachten Stbl.: idem tamen vexari sese patiebatur — nullo modo sorti qua corripiebatur sese opposuerat; το נענה h. l. significare videtur, scilicet ejusmodi hominem qui injuriam ferre mavult, quam inferre. Sinn; und doch war es der sich Beugende; er selbst gab sich willig her zu dem, was ihm auferlegt wurde. Stbl.: „es wird hier der Muthwille dargestellt, welcher sich frech an demjenigen kühlte, welcher durch sein ganzes stilles Benehmen denselben hätte entwaffnen sollen".

Und thut nicht auf seinen Mund u. s. f., ein in der Schrift häufig vorkommendes Sprichwort für geduldiges Hinnehmen des Leidens, wie's auch in unserer Sprache noch gebräuchlich ist. Ps. 38, 14. 15.: „Und ich wie ein Tauber höre nicht und wie ein Stummer, der seinen Mund nicht öffnet und ich bin wie einer, welcher nicht hört und in dessen Mund keine Widerrede ist" — führt das Bild noch erklärend aus, ebenso Ps. 39, 3. 10. Hgst. sagt davon richtig: „diese Art der Ertragung des Leidens geht mit Nothwendigkeit daraus hervor, weil es ein stellvertretendes ist; denn die Stellvertretung setzt die freiwillige Uebernahme voraus und hat die Geduld zu ihrer Begleiterin", was Str. aus dogmatischen Gründen nicht gelten läßt, indem er sagt: „jeder Hiob unter Menschen murrt und versündigt sich mit seinen Lippen, wenn es härter an ihn kommt — Er nicht! Jeder unschuldig Leidende beschwert sich, protestirt, um sich zu helfen, wenn es in die Tiefe des Leidens geht — Er nicht!" Das Halbrichtige dieser Erklärung ergibt sich, wenn man sich die Frage vergegenwärtigt: und wie denn ein schuldig Leidender unter den Menschen? Das Bild vom Lamme, dem animal mitissimum, vergl. Jer. 11, 19. — dieses war wegen seiner Geduld und Gehorsam zur victima legalis gewählt. Was „den Mund nicht aufthun" betrifft, so sagt Bit.: bis dictum refertur ad utrumque judicium primum Synedrii alterum Pilati. Topsus est Christus a synedrii

quando omnibus suis praerogativis est privatus et nudus expositus est Pilato; ab hoc damnatus ad crucem ductus est a militibus ad mactationem h. e. ad mortem cruentam ipsi ferro inferendam cum effusione sanguinis. Nach ſeiner gewöhnlichen Manier hat Vit. das Bild zu grell gedeutet. Str. ſagt: „Freilich that Chriſtus ihn auf zum Zeugniß, Predigt, Gebet, ſogar Tröſtung Anderer noch endlich in Angſtſchrei und Bekenntniß der Noth vor dem Siegesruf; aber hier ſeie es in einem engeren ſpeziellen Sinn gemeint". Vergl. 1 Petr. 2, 22. f. Wenn aber das Lamm auf Exod. 12, 3. zurückweiſen und Chriſtum als das wahre Paſſahlamm bezeichnen ſoll, wie Hgſt. commentirt, und wenn Str. noch weiter geht und den ganzen Abſchnitt ſeit 52, 1. auf das Paſſah bezieht, „ſo iſt dieß weiter ein Beiſpiel, wie leicht man in klügelndes Finden ſpeziellſter Weiſſagung abirren kann" (wie Str. auf der folgenden Seite an Coccej. tadelt). Wenn Hgſt. in V. 8—10. ſchon die Schilderung der Belohnung des Knechtes Jehova's findet, ſo irrt er; dies geſchieht erſt V. 10—12., denn von einer Verurtheilung iſt, wie Häv. entgegnet, noch nicht die Rede geweſen. Vielmehr ſoll die gerichtliche Verurtheilung ein neues Moment im Leiden des Knechts bezeichnen. Knbl's. Erklärung von V. 8.: „dieſen Leiden und Angriffen erlag der Knecht. Mancher Gerechte ging durch die beſtändige harte Bedrückung und Mißhandlung unter, mancher wurde von den Gewaltthätigen geradezu umgebracht, wodurch das Volk vermindert wurde. Dies nennt der Verfaſſer עֹנֶה Gericht, ſofern es von Jehova verhängt Sündenſtrafe iſt, welche den Knecht ſtatt des Volkes trifft" — zeigt ſich auf den erſten Blick als Nothbehelf. Denn mit dem Ausdruck „Mancher" iſt eben nicht das Volk in ſeinem beſſern Theile bezeichnet, und wenn die Strafe den Knecht ſtatt des Volkes trifft, wer iſt denn dieſer Knecht? er iſt ja nach Knbl. das Volk im Exile ſelbſt ſeinem beſſern Theile nach.

Aus Bedrängniß und aus Gericht wird er entrückt. Vit.: ex coarctatione et ex judicio assumptus est, et aetatem ejus quis enarrabit? Sinn: cum Messias extrema haec et gravissima subiisset παθήματα et tandem postulato

juris divini perfecte satisfecisset, ut dicere potuerit, bonum illud verbum τετέλεσται tum vero adfuisse deum patrem filium suum justificantem eumque ex pressura afflictionum et e potestate judicii qua coelestis qua terrestris fori vindicatum assumpsisse in gloriam. Aa. ſagt Vit., ſeien etwas abgewichen und haben mortem Christi qua sublatus est de vita et Deo patri animam suam reddidit verſtanden. Aa. beziehen es auf die Aufnahme der Seele Chriſti in den Himmel, wogegen Vit. proteſtirt, weil ja erſt nachher folge „quia excisus est e terra viventium und die mors nicht Causa mortis ſein könne". לקח erklärt derſelbe stylo scripturae sacrae pro assumptione in gloriosum vitae statum cum statu terrestris vitae commutandum, Genes. 5, 24. von Henoch, II Reg. 2, 3. von Elias, was auch Hgſt. anführt, Act. 1, 2. ἀνελήφθη, 1 Tim. 3, 16. Marc. 16, 19. ἀνελήφθη εἰς οὐρανον — aber hier ſteht das Wort nicht für ſich allein wie dort, ſondern mit מן „herausnehmen aus". Von der Folge des Herausnehmens iſt erſt ſpäter die Rede. Stbl. nimmt מן als causativ wie in V. 5. und verſteht unter משפט omnino „ea, quae, judicis — sive is h. l. deus sit habendus sive homines — sententia irrogat poenae loco, mala" adeoque supplicium quo hic Dei minister est affectus לקח ut Ezech. 33, 4. de „violenter abrepta vita" usurpatur. Ita nihil aliud haec verba sibi velle opinamur ac: succubuit tandem omnibus istis vexationibus nece ipsi adlata. Quamvis plurimi id potius his verbis exprimi sumant: „liberatus est ex angustia et poena" ideo tamen non assensi fuerimus, tum quod de rebus hujus Dei ministri in melius conversis hic nondum est sermo, quas ipsi contingere versu demum 10mo monemur; tum quod exprobratio, a coaevis id non perpendi, magis congruit mentioni, ultima ipsum esse expertum quam mentioni, in mitius jam sortem esse mutatum. Str. ſieht in dem Worte משפט „im tiefern Grunde zugleich den ganzen vorher verkündigten geheimnißvoll rechtlichen Rathſchluß der Uebertragung von uns auf Ihn, inſofern bei der medice vermittelten Heilung wirklich ein Richten der

Stunde concurrirt", und findet „die Darstellung dieses oberen Spruchs der den Unschuldigen im Spruche der argen Richter, welcher nur deßhalb durch Erfolg ratificirt werde" — lauter Dinge, die im Worte מִשְׁפָּט nicht liegen. עֹצֶר coarctatio, pressura dicuntur (Vit.) propter effectum summae pressurae, angustiae, afflictionis, qua patientem affecerunt und מִשְׁפָּט judicium, oder judicia, quae a foro Dei judicali ipsi propter peccata imposita essent. Aus diesen beiden Worten sieht Hgst., daß, wie es in der Geschichte Christi der Fall ist, der Haß der Feinde sich innerhalb der Schranken eines Gerichtsverfahrens bewegte. Häv.: eine förmliche juridische Verurtheilung trifft den Knecht Gottes. Die Verkennung geht so weit, daß man sich im vollen Rechte wähnt, das volle äußerliche Recht für sich zu haben meint, indem man ihn verurtheilt. Nach Hgst. ist hinter diesem menschlichen Gerichte das göttliche verborgen. Ebenso findet Str., daß vielmehr schon der Uebergang, Durchgang vom gewaltsamen, schmerzlichen Tode zur Bergung bei Gott zu der uns Allen dann zu Gut kommenden Erlösung der Hauptgedanke wird. Hauptgedanke soll sein: לֻקָּח, dem Leiden entrückt, entnommen durch rettende Hinübernahme zu Gott, in das jenseitige Land — also die Verherrlichung, was wir nimmermehr zugeben wegen des Folgenden, und selbst wenn dies nach Hgst's. Zeugniß die kirchlich recipirte Auffassung ist — denn in V. 7. war die Rede von der Verfolgung des Knechts während seines Lebens, in V. 9. ist die Rede von seiner Beschimpfung nach dem Tode, sonach kann, wie Hahn richtig bemerkt, V. 8. unmöglich von der Rettung und Verherrlichung des Knechts handeln, sondern nur von der Verhängung des Todes über ihn. — Vit. nemlich setzt mit V. 8. sich den Chorum ab aspectu της κενωσεως και ταπεινωσεως Messiae ad contemplationem justificationis Messiae wenden et gloriosorum ejus passionis fructuum sive των μετα ταυτα δοξων. Ebenso läßt Luther hier schon den Propheten sich zur Herrlichkeit wenden nach dem Vorgang der Vulg.: de angustia et judicio sublatus est, und Hieron: de tribulatione atque judicio ad patrem victor ascendit. Hgst. übersetzt: „Aus Bedrängniß und aus Gericht ward er entnommen".

Str.: „Aus Bedrängniß und aus Gericht wird er entrückt". Umb.: „Aus der Bedrängniß und dem Strafgericht ward er hinweggenommen", er findet es gerade ſchön, daß der Redende mitten im Schmerz über die Martern des ſchuldloſen Knechtes einen tröſtlichen Blick auf die Erhöhung deſſelben fallen läßt und dann weiter in der Beſchreibung ſeiner Erniedrigung fortfährt, wogegen Hofm. proteſtirt und erklärt: der Knecht werde hier nirgends anders wohin aus der Haft und vom Gericht weggeholt, als zum Tode." Hahn faßt das מִן privativ und überſetzt: „zum Schluß der Drangſal und zum Schluß des Gerichts", indem man der Drangſal, Mißhandlung deſſelben und dem Gerichte, d. i. dem Rechten, Streiten, Hadern mit ihm, nicht in Worten, ſondern in Thaten ein Ziel ſetzt, ſo daß es endlich aus damit iſt; „wird er hinweggenommen", nemlich aus dem Leben, und zwar durch die Bosheit ſeines Volkes. Hitz., Mr., Ew., Knbl.: durch die Bedrängniß und durch das Gericht wird er hinweggenommen, alſo מִן als Causa efficiens nach dem Vorgange von Roſenm., ebenſo faßt es Dew. mit dem Sinn des gewaltſamen Hinwegraffen durch Drangſal und Strafgericht — wogegen aber ſpricht, daß die den Tod des Knechts bewirkende Urſache erſt im nächſten Glied bezeichnet wird. Die Erklärung von Hahn iſt die natürlichſte, obgleich ſeine Ueberſetzung falſch iſt. Alſo nicht entnommen von Jehova, wie Hgſt., Str., Umb. wollen, ſondern aus dem Leben durch den Tod, wie auch Häv. es faßt, wenn er den ganzen Ausdruck als einen juridiſchen Terminus für: „nach geſprochenem Urtheile zum Tode geführt werden" auffaßt.

Und ſein Geſchlecht — wer wird bedenken. Häv.: „und ſeine Zeitgenoſſenſchaft, wer erwägt, daß er hinweggerafft wird aus dem Land der Lebendigen um meines Volkes Sünde willen". Gewöhnlich werden die Worte iſolirt betrachtet, aber ſie ſtehen in genauem Connex mit dem erſten Gliede, nemlich ſo: das Geſchlecht bei dem Erſcheinen des Knechts wird glauben, ihn mit vollem Recht verurtheilen zu können, denn der Zweck ſeines Todes iſt den Zeitgenoſſen ein Geheimniß. Niemand erwägt und ſieht

ein, daß derſelbe durch die Sünde des ganzen Volkes veranlaßt, verſchuldet und um ihretwillen erduldet wurde. אֶת־דּוֹרוֹ iſt accuſ. abſol. Die älteren Ausleger erklären: wer will ſeines Lebens Länge ausreden. Luther, auch Grot, der die Stelle auf Jeremias deutet, ſagt: erit valde longaevus; ſie finden in dem דּוֹר und γενεα die Lebensdauer, Lebenslänge, welche nicht zu ermeſſen ſei, Röm. 6, 9. f. Hebr. 7, 25., ebenſo Vit.: et generationem ejus quis enarrabit? דּוֹר = γενεα = spatium emporis quod homines uno tempore viventes secundum communes naturae leges exigunt, latiore sensu = vita vitaeque spatium. Sinn: quis vitam ejus gloriosam cum omnibus ejus phaenomenis effectis cogitando assequatur? idem quod postea: videbit semen, prolongabit dies Pſ. 16, 11.: notificasti ei viam vitae Pſ. 21, 5.: vitam petiit a te; dedisti ei longitudinem dierum in saeculum et sempiternum. Weiterer Sinn ſeie noch: de amplitudine ecclesiae sive sobole credentium numerosa, aber dagegen ſagt Vit.: wenn das Wort Nachkommenſchaft bedeuten ſollte, müßte es im Plural ſtehen. Allein der Zuſammenhang leidet Noth, denn es darf nicht daſſelbe ausgedrückt ſein wie ſpäter, und überhaupt hat דּוֹר dieſe Bedeutung gar nicht. Hitz.: „und ſein Geſchick wer bedachte es"? Zwar geht derſelbe vom richtigen Begriffe „Geſchlecht" aus als einer Summe von Individuen, welche eine gemeinſame Abſtammung haben, und der Knecht ſelbſt als Volk könnte דּוֹר genannt werden. Nur diejenigen Individuen eines Volks können zuſammengefaßt werden, welche zu einer beſtimmten Zeit daſſelbe conſtruiren; und es hat ſo jedes Volk in dem Zeitraum zwiſchen ſeinem Urſprung und Untergang eine Menge Generationen דּוֹרוֹת, von welchen immer eine an die Stelle der andern tritt. „Da aber der Knecht Jehova's ein Collektivum iſt", ſo wäre der Plural falſch und דּוֹר iſt vielmehr als Abſtractum zu faſſen: „es iſt das jenem Geſchlechte Gemeinſame, das ſittliche Geartetſein" und der Gedanke wäre derſelbe, wie V. 4., nemlich: er wurde verkannt, falſch beurtheilt und für einen Sünder gehalten. Da aber die zweite Hälfte des Verſes nur die Entwicklung von דּוֹר ſeie, ſo

bedeute das Wort hier „das äußere Ergehen“, das Volk wie es sich verhielt rücksichtlich seiner Schicksale. Aber auf diesem Umwege, den Hitz. nur seiner Deutung auf das Volk zu lieb, betritt, kommt derselbe auf eine Bedeutung, welche דור sonst gar nie hat, denn Ps. 14, 5. kann nur bei sehr gezwungener Fassung diesen Sinn annähernd haben. Ges., Ew., Stdl. Umb. דור = homines coaevi, Zeitgenossen, Zeitalter nach Jerem. 2, 31., nach dem Vorgang der LXX: „*την γενεαν αὐτὸ τις διηγησεται*“; eine Erklärung, welche Umb. nicht verwerfen will, indem auch der Prophet hier, wie kurz vorher, durch eine Zwischenbemerkung von der höchsten Erniedrigung auf die Verherrlichung hinweise — eine Zwischenbemerkung, die aber zum zweitenmal gar nicht statuirt werden darf. Hgst., welcher auch in diesen Worten eine Beziehung auf die Verherrlichung des Knechtes findet, übersetzt: „und sein Geschlecht, wer kann es ausdenken“? nemlich: wer kann die Zahl seiner Nachkommenschaft aussprechen? Es soll der Verein derjenigen sein, welche von seinem Geist beseelt, von seinem Leben erfüllt sind. „Dieser wird nach seinem Heimgange (mit Bezugnahme auf 52, 15., wo von der Huldigung vieler Völker und Könige die Rede ist) zu einer unermeßlichen Höhe anwachsen“ mit Berufung auf Gen. 13, 16., auf welche Stelle hier angespielt sein soll — dort steht aber zufällig das Wort דור, um welches es sich hier handelt, nicht, sondern זרע. Wenn diese Verheißung, was ganz zugegeben ist, ihre volle Erfüllung erst durch Christum bekam, so wäre hier ein schlechter, ja kein Beweis dafür zu finden, denn דור steht im physischen Sinn, während זרע einen ethischen Nebenbegriff enthält, wie Häv. entgegnet, und selbst wenn Str. das Letztere mit Recht läugnete, so hat Häv. jedenfalls darin Recht, daß gerade die Hauptbegriffe, „das Können“, „im Stande sein“, und „die Zahl, Menge, Fülle“ hier gar nicht ausgedrückt wäre, neben dem, daß hier von der Verherrlichung gar nicht die Rede ist. Wie Hitz. seiner Fassung des עבד zu lieb den Ausdruck preßt, so macht es auch Hgst. seiner Deutung zu lieb. Paul. ganz verkehrt: מי ישוחח = **quis prohibere poterat, — quis liberare eum poterat?** Hofm.: „Wer bedenkt seine Woh-

nung“ — Wohnung heißt דור allerdings Jes. 38, 12., Wohnort Ps. 49, 20., — mit dem Sinn: es nehme Niemand die Wohnung des Knechtes in Sinn und Mund, daß er auch nur daran denkt, und darnach frage, was aus ihm geworden — soweit ginge diese Erklärung an, obwohl das Gesuchte derselben in die Augen fällt, nun aber kommt ganz Unstatthaftes: derselbe Erklärer findet nemlich in diesem Worte einen Gegensatz zu עיר und משפט, Wohnung, wo er gelebt, im Gegensatz zum Ort der Haft und des Gerichts, wo er seinen Tod gefunden, und daselbst sei man so gleichgültig, daß Niemand weiter nach ihm frage; er habe nicht an der Stätte, wo er gelebt, seinen Tod gefunden, sondern an dem Ort des Gerichtes, und an jener gedachte seiner Niemand — ebenso spurlos als unglücklich sei er aus dem Leben geschieden. Umb. nennt zwar diese Erklärung sinnreich, aber etwas künstlich, sie ist aber geradezu sinnlos, denn 1) müßte es dann בדורו heißen, wie schon Str. richtig bemerkt, denn eine etwaige Personifikation — seine Stätte denkt nicht mehr an ihn — wird gerade durch das persönliche מי ganz ausgeschlossen. 2) Was soll aber dieser durch Gewaltthat gegen die grammatische Construktion herausgefundene Sinn im Zusammenhang? Denn wenn er spurlos verschwunden, warum ist denn alsbald darauf von seinem Grabe die Rede? 3) Wenn je ein Gegensatz zu משפט und עיר bestehen könnte in דור, so könnte es nur etwas Künftiges sein, aber Hofm. spricht von einem Vergangenen. Es ist zu hoffen, daß diese unglückliche Erklärung spurlos verschwinden möge. Wenigstens mit gutem Sinne erklärt es Knbl.: „und seine Wohnung wer bedenkt sie“? d. h. so wenig man über seine Zustände im Leben und über seinen Tod nach Ursache und Bedeutung die rechte Ansicht hat, ebensowenig bedenkt man, wie wenig ihm die Stätte zukommt, welche der Dahingerafften zur Wohnung erhalten hat. Zu denken ist dabei an das Grab, wovon דור auch Ps. 49, 20. vorkommt. Wenn aber דור Grab bedeuten soll, so kann es diese Bedeutung nur aus dem Contexte haben und könnte wohl zu V. 9. passen, nicht aber zu V. 8. Zudem fragt sich allerdings noch, ob die

Bedeutung „Wohnung“ aus der Psalmstelle bewiesen ist. Der Vers heißt in ungezwungener Uebersetzung „kommen wird seine Seele zum Geschlecht seiner Väter“. Hahn: „Wer wird sein Geschlecht sich vorstellen“ = Niemand wird sich sein Volk vorstellen, d. h. sein Volk wird über alle Vorstellung hinaus entartet sein, so daß es das Undenkbare, Unglaubliche, scheinbar Unmögliche vollzieht und den Heiligen, welcher in seiner Mitte wandelt, dem Tode preisgibt. Der Sprachgebrauch ist hier sicher vertreten und die Bedeutung „Geschlecht“ = sein Volk = seine Zeitgenossen muß bleiben. Ew. und Umb. fehlen nur darin, daß sie die **Nota accus.** אֵת hier als Präposition fassen, während es, vergl. Genes. 49, 21., den Accus. absolut einführt. Der Sinn kann durchaus kein anderer sein, als: Bei dem Allem, was die vorigen Verse ausgeführt haben, wenn man hinsieht auf sein Geschlecht, wer sieht auch den Zweck dieses Leidens ein? Wer sieht es, daß der, welchen sie im Gericht meinen mit Recht verurtheilt zu haben, gestorben ist מִפֶּשַׁע עַמִּי, deßhalb כִּי grundangebend — er stirbt so, daß es zur Sühnung und Heil gereicht für des Volkes Sünde. (Vergl. den Ausruf des Propheten K. 53, 1.) In der zweiten Hälfte des Verses ist der Grund für das in der ersten Angeführte Klrt. löst das Versglied auf und faßt אֵת als **Nota accus.** und die Construktion als die sehr häufige unpersönliche des Passivs mit dem Accus.

Denn weggerissen wird er aus dem Lande der Lebendigen durch die Missethat meines Volkes. נִגְזַר entspricht dem לֻקָּח im vorigen Gliede, vergl. Jer. 11, 19., und steht, wie Hgst. gut nachweist, stets vom gewaltsamen Tode עַמִּי ist wie immer so auch hier — vergl. zu 42, 6. — Israel das Bundesvolk, aus dessen Mitte der עֶבֶד hervorgeht, für dessen Sünde er stirbt. Hitz. ist gezwungen, עַמִּי, einen Heiden als Repräsentanten seines Volkes sagen zu lassen; aber wie kann die ganze Heidenwelt in ihren verschiedenartigsten Gestalten und Wegen mit dem Worte עַמִּי bezeichnet werden? im Schriftgebrauch nimmermehr. Ebenso Köster: **id vero ethnicos loquentes su-**

ıere minime impedit, dummodo statuamus, unum aliquem ethicum communicative loqui et suum populum nominare pro mnibus. Sensus igitur est: propter peccata nostra. נגעלמו, ,XX: εἰς θανατον, sie laſen ohne Zweifel למות. Vulg.: ercussi eum. Geſ. faßt למו richtig als Plural, denn es ſteht eſt, daß es poetiſirende Form iſt für להם, er bezieht es auf en עבד, der nach ſeiner Erklärung collektiv iſt. Hitz. und Knbl. als Singul., ebenſo Umb. mit Beziehung auf den עבד mit der Ueberſetzung: wegen der Uebertretung meines Volks der Schlag ihn trifft. Vit.: qui למו reddunt „ipsi“ exponunt sententiam secundum contextum totius orationis de Messia ut sensus sit: Ideo Messiam postquam defunctus esset postulato justitiae divinae, solenniter fuisse justificatum, quia excisus est ex terra viventium per mortem et plagis judicii divini et humani affectus fuit non suorum criminum et delictorum causa: quippe innocens passus est, sed propter peccata et defectiones populi electorum ab ipso Messia rediemendi et expiandi, sed alii verba referunt ad Judaeos refractarios qui manus suos polluerunt sanguine Christi mit em Sinne: propter defectionem populi mei plaga ipsis adhaeret h. e. secundum Coccejum impuri sunt, venerunt ab reatum excommunicationis tanquam leprosi a communione ei et sanctorum separandi vel in quam sententiam Morus ropendet, propter defectionem plaga illis viventibus incumbit sc. in judiciis quibus Deus vindex sceleris in Messiam ommissi eos persecuturus est: diceret itaque vates: Jesum erum Messiam a Deo patre justificatum vindicatumque esse gloriam, quod non nocens passus excisusque sit: at vero agam sive impuritatis et reatus sive judicii devolutam esse refractarios illos populi judaei defectores a foedere qui sum innocuum et crimine purum neci dederunt. Str. kann cht zugeſtehen, das למו suff. sing. ſei. Freilich iſt dieſe seltsame Behauptung, welche ſchon die jüdiſchen Grammatiker haben, ſtark, daß ſämmtliche alten Verſionen ſich ausdrücken, als ob radezu לו ſtünde, auch Vit. ſagt ipsi vel ipsis; ſelbſt wenn

man zugeben könnte, es könnte לְמוֹ = לוֹ stehen, so ist festzuhalten, wie Häv. richtig bemerkt „selbst im Falle collektiver Bedeutung müßte die streng festgehaltene Personifikation ungestört bleiben", und auf den Knecht bezogen würde es einen ganz falschen Sinn geben, weil es nicht einfache Umschreibung des Genit. ist, sondern eine dem Knechte von Rechtswegen zukommende Strafe bedeuten würde, deßhalb kann es nur auf עַמִּי gehen: eine Strafe, welche eigentlich von Rechts wegen das Volk treffen sollte. Wie Häv. so auch Hgst. faßt die Worte als Relativsatz: „dem die Strafe = deß die Strafe eigen war, dem sie gebührte", was aber nicht wohl angeht. Er übersetzt: „denn hinweggenommen ward er aus dem Lande der Lebendigen wegen des Frevels meines Volkes, deren die Strafe". Gewöhnlich läßt man das מִן von מִפֶּשַׁע noch fortwirken auf נֶגַע und לְ dient zur Bezeichnung der Zugehörigkeit: durch den ihnen als Urhebern gehörenden Schlag, d. i. durch den von ihnen, seinem eigenen über alle Maßen verderbten Volk ausgehenden Schlag — so wären die Worte nichts weiter, als eine Wiederholung des vorhergehenden Gedankens, die ich in dieser gedrängten Darstellung, wo ein Wort den Werth eines ganzen Satzes hat, nicht gelten lassen kann. Auch Hahn übersetzt: „von der Uebertretung meines Volkes, dem Schlage von ihnen". Köster faßt das ganze Glied als Parenthese: **propter populi mei peccatum illis — Israelitis — plaga accidit**; allein es ist gegen den Parallelismus, מִן = wegen zu fassen. Str. sagt, es seie noch eins übrig, das er bei Niemanden gefunden habe, נֶגַע sehe zurück auf נְגוּעַ in V. 4., und erkenne jetzt auch an, daß er wirklich ein Geschlagener, Geplagter war, obwohl nicht im Sinne jenes Wahnes um eigene Sünde, נֶגַע parallel mit עִצֵּר und מִשְׁפָּט. Unser פֶּשַׁע verursacht, wird oder ist sein נֶגַע. Hiernach versteht sich bloß ein לוֹ oder vielmehr לוֹ dazu, dies aber gewiß natürlich, ganz von selbst; ja man kann, was wir vorziehen, einfach treffender noch lesen: er selbst ist ganz נֶגַע und לְמוֹ, nicht etwa, was zu V. 4. sich scheinbar schicken würde, vor ihnen, in ihren Augen, er erschien so — denn da fehlt

r das Versöhnende, Heilanzeigende, der שלום daraus herleitende
ıß, auch möchte ל schwerlich ein solches לפני oder בעיני
ten können, aber für kann es heißen und heißt es: für das
Volk, durch dessen Missethat er stirbt; so verstehen wir, wie
ı mit Absicht מן und ל einander entsprechen, gerade dies als
große Wunder und Paradoxon des göttlichen Rathes, des
men Erfolgs hervorgehoben werden soll. Zur Noth könnte
נֻגַּע punktiren, aber es sei ganz natürlich נֻגַּע neben פֶּשַׁע.
möglich führt er an: für sie diente, ihnen zu Gut war die
aber es sei doch matt und verwerflich, also נגע abstr. p,
reto: er war ganz Plage, Geschlagenheit, und zwar für sie,
V. 5. לנו. Häv. ergänzt auch vor נגע das מן, welches
ere nachwirken lassen, und faßt es als Apposition zu מפשע
welches diesen Begriff genauer erklärt. Er legt darauf
rößten Nachdruck, daß es fremde Schuld sei, welche der Knecht
:s trug und die man nicht anerkannte. Dagegen ist nur zu
ken, daß eben dieser Gedanke früher schon einigemal erwähnt,
nichts Neues darlegt. Alle angeführten Erklärungen sind
:r oder mehr künstlich. Die einfachste Erklärung, die der
Text an die Hand gibt, möchte folgende sein: Und
Geschlecht = was sein Geschlecht betrifft, wer bedenkt? Die
Momente — 1) er ist entrückt durch die Missethat meines
:s; 2) dies gereicht ihnen zur נגע. Dieses Wort bedeutet,
chon früher bemerkt, plaga divina. Er, der Knecht, erschien
:er mit der נגע Gestrafte, er stirbt aber für die פשע seines
3; aber — o mein Volk, möchte der Prophet voll Wehmuth
ıfen — durch diese Missethat, die du an ihm verübst, ist
er gerade geworden zum נגע, wie Str. freilich mit anderm
: will, sondern das Verhalten des Volks, das Betragen gegen
Knecht Gottes wird dem Volke zur נגע. Ist nicht der Aus-
selbst mit all' seinem Inhalt und seinen Consequenzen der
hnendste für den Bann und Fluch, der auf dem Volk jetzt noch
seit sie den Herrn an's Kreuz geschlagen, und, um auch ein-
Neutestamentliche Stellen zu citiren, „sein Blut komme über

uns und unsere Kinder" im Wahnsinn der Verblendung gerufen. Soll denn dieses wichtige Moment in der Weissagung gar nicht berührt sein? Soll der Prophet nach Hgst. und Str. die vollendete Eccehomo Gestalt vor sich gesehen haben; das, wie sich das Volk dazu verhielt, ebenfalls — aber gar nichts davon, daß sein Volk durch seine frevelhafte Gewaltthat an dem Knechte Jehova's an ihm, dem Heiligen, durch sein ungerechtes Gericht über ihn, auf sich das Gericht herabbeschwört? Jetzt erst hellt sich auch auf der Gegensatz, in welchem die Erklärer hin und her schwanken, indem die Einen nichts als Verherrlichung in K. 8—10., die Andern nichts als Erniedrigung, Andere wieder wie Umb. wohl Erniedrigung, aber zweimal zwischeneingeschoben Erhöhung finden. In V. 8.b ist die Hauptsache, auf der einen Seite „des Volks Missethat", auf der andern daraus resultirend „des Volks Plage". Gerade gegen Str., welcher im ganzen Kapitel nichts als Heil und Frieden aus Christi Leiden entdeckt, sage ich: Wenn dieses Moment, das ich hervorgehoben, nicht dastünde, so wäre die Weissagung, die Hgst. specialissime erfüllt finden will, nur unvollkommen. Soll es denn dem Propheten nicht auch besonders um das Resultat für sein Volk, in dem er steht, aus dessen Mitte heraus er weissagt — denn mit seinem Volk faßt er sich communitativ — zu thun sein? Muß nicht ganz natürlich auf die Missethat, welche sein Volk begeht, eine Nemesis folgen? Bei dieser Erklärung fallen alle Künsteleien weg. Man braucht מִן nicht zu deuteln, nicht לְמוֹ, nichts hineinzudenken; man bekommt so einen ausgezeichneten Parallelismus und der Zusammenhang ist ganz gut; auch ist ein wesentliches Stück Weissagung vorhanden, das sonst verloren gienge. Klnt. übersetzt V. 8.: Hilflos und rechtlos ist er und sein Geschlecht hinweggerafft, wer bedenkt, daß er hingerissen ist aus dem Lande der Lebendigen, in Folge der Sünde meines Volks, der Strafe, die ihnen bestimmt war?

V. 9. Die Schilderung geht ruhig weiter: Die Verblendung dem Knechte gegenüber thut ihm auch noch nach dem Tode Schmach an. Und man gab mit Gottlosen sein Grab, und mit

Reichen nach ſeinem Sterben. וַיִּתֵּן, wer iſt Subject? Einige der Erklärer, z. B. Hofm., finden daſſelbe im unmittelbar vorhergehenden עַמִּי, ebenſo Hahn „und es — das Volk — wird geben ſein Grab“ — aber das Ausgeſagte iſt, ſo „unleugbar am natürlichſten“ dies auch für Hofm. ſein mag, für ein ganzes Volk zu concret ſpeziell; theils iſt ja auch ſchon das לָמוֹ dazwiſchen getreten und dann ſollte hier natürlicherweiſe das Verb. im Plural ſtehen. Dem Sinn nach wäre dieſe Faſſung allerdings möglich. Calvin macht den **Deus pater** ſelbſt zum Subject, wie Hgſt. bei לָקַח oben es gethan hat, was aber unbedingt nicht angeht, denn erſt V. 10. folgt contraſtirend ein וַיהוָה, worauf auch Str. ganz richtig aufmerkſam gemacht hat, auch muß hier, da die Beſchreibung eine hiſtoriſche iſt, von menſchlichem Thun oder Wollen die Rede ſein. Mr.: „er ſelbſt der Leidende“ ſeie Subject. Roſenm.: **tradidit se, quum morte occumberet, impiis sepelliendum.** Thenius: „**posuit sepulcrum suum**“, was geradezu ſinnlos iſt. Es bleibt nichts übrig, als das unperſönliche „Man“ des Berichtes, was mit dem Knechte geſchieht, von Seite der Menſchen = es wird ihm gegeben, alſo **cum damnatis** thut man den Verurtheilten ab, man begrabt ihn ſofort ſchimpflich. Eichhorn überſetzt V. 9.: „man wollte ihn begraben bei andern Heidenmenſchen, bei andern Heiden ihn verſcharren“, mit dem Sinne: „bis auf die letzte Spur ſollte es, das Volk (dies iſt der עֶבֶד), vernichtet werden, daß ſelbſt der Name erlöſche und Niemand mehr ſagen könne, er ſtamme aus Iſraels Geſchlecht, wie Syrer und andere Heidennationen ſollten ſie bis auf die letzte Spur von der Erde verſchwinden“. Dieſe Anſicht iſt nur anzuführen, weil ſie Knbl. und Hitz. ohne Zweifel benützt haben. Hitz., Ew., Knbl. denken bei dem „Man“ an die Chaldäer. Warum wohl kein Subject da iſt? Hgſt. weiß es, er ſagt nemlich: es könnte gar nicht näher bezeichnet werden, weil es ein doppeltes war: „Menſchen beſtimmten ihm das ſchimpfliche Begräbniß bei Miſſethätern, durch Gottes Fügung erhielt er das ehrenvolle bei einem Reichen“ — alſo Menſchen und Gott. Aber auf dieſe Art wäre bei allem menſchlichem Thun und Laſſen ein doppeltes Subject,

1) der Menſch, 2) Gott, denn ohne ihn geſchieht ja nichts von allem, was von Menſchen geſchieht. Wer gibt dieſem Erklärer das Recht, das erſte Glied auf Menſchen, das zweite auf Gott zu beziehen, ohne daß im Texte auch nur die leiſeſte Andeutung dazu vorhanden iſt? Gerade zu ſagen: Subject ſeie Pilatus, denn er hat den Schimpf der Hinrichtung erlaubt, und derſelbe Pilatus — in ihm war in einer Perſon ein doppelt handelndes Subject (Hgſt.: das handelnde Subject ein doppeltes) — hat die Ehre des Begräbniſſes bei einem Reichen erlaubt, wäre noch kühner und würde der Weiſſagung noch prägnantere Bedeutung zukommen laſſen. Welches iſt das Object? etwa את רשעים, ſo die LXX, jedoch mit Umwandlung in δωσω und ἀντι της ταφης. Hieron: et dabit impios pro sepultura. Was wäre da für ein Sinn? Einige der ältern Erklärer, die Vit. anführt, überſetzen: et dedit improbitates in sepulcro suo (abstr. pro concret.) et divitias in mortibus suis mit dem Sinne: er trug die Sünden der Menſchen in's Grab; dieſer Tod aber pretiosissima instar coelestis gazophylacii in quo omnis divitiarum spiritualium sufficientia reposita est. Eigenthümliche Schriftauslegung! Vielmehr iſt את Präpoſitum und קברו iſt Obj. accus., von יתן abhängig; aber gegen die lokale Faſſung der Präpoſit. את bei, ſpricht V. 12., deßhalb lieber את = cum, d. h. in der Gemeinſchaft mit Böſen, alſo ebenſo ſchmachvoll und ſchimpflich. Vit: et positum est cum impiis sepulcrum ejus ac cum divite fuit in morte sua. Er faßt den ganzen Vers als cura divinae providentiae erga sepulturam ejus honestam — curavit deus ut dives aliquis in se susceperit cadaveris curam idque reposuerit in loco mundo: quippe passus erat innocens. Noch weitläufiger ſetzt Capell., wie Vit. anführt, dieſe Anſicht auseinander und findet einen Beweis dafür, daß dieſer Reiche kein anderer ſei als Joſeph von Arimathia. Ihm folgen Hgſt. und Str. Während dieſer ſagt: „muß uns nicht im Licht der Erfüllung leſend Joſeph von Arimathia einfallen", erklärt jener: die Bezeichnung ἀνθρωπος πλουσιος in Matth. 27, 57. ſei einem ausdrücklichen Citate gleich, der Singul. ſeie gewiß durch beſondere

ttliche Fügung gewählt. Doch könne man annehmen, daß zu-
leich der Reiche hier im Gegenſatz gegen die Böſen eine ideale
erſon ſei, der perſonificirte Gattungsbegriff. — Wiederum zwei
nſichten in einer, wie früher ein doppeltes, handelndes Subject!
ieder ſo etwas begegnet uns bei demſelben Erklärer: „bei Miſ-
thätern beſtimmt man ihm ſein Grab, durch Gottes Fügung
rhielt er — das einzige Verbum יתן wieder in doppelter Thä-
igkeit — alſo noch doppelte Handlung! Mit ſolchen Gewalt-
reichen thut man der Schrift keine Ehre an! Daß der Ausdruck
‚man gab ſein Grab“ auf die bloße Beſtimmung des Grabes im
Gegenſatz zum wirklichen Begräbniß, als bei welchem der Knecht
Jehova's nicht das ihm vom Volk beſtimmte Grab, ſondern ein
nderes erhalten werde, wie Hgſt. und Str. wollen, nicht gehen
ann, ſondern nur auf die wirkliche Ertheilung des Grabes, auf
as Begräbniß ſelbſt, iſt ſo natürlich, daß man nicht darüber ſtrei-
en ſollte. Schon Stdl. hat dieſe unrichtige Anſicht aufgeſtellt,
enn er meint: ipsa vox נתן minime necessario interpretanda
ſit „dederunt ei sepulcrum“ sed (nach Storr) dare conati
sunt, destinaverunt ei sepulcrum (ut quid vel post mortem
de eo senserint, annuatur. Knbl.: „er mußte im unreinen
ande gottloſer Heiden — der Babylonier — ſterben und erhielt
ier ſein Grab“. Aber iſt denn das Volk als ſolches im Exile
eſtorben? „Es liege hier die Anſicht vor, daß das heilige Land
Jehova's ein Land der Schönheit ſei und daß im Lande zu woh-
en Lohn für Frömmigkeit; daraus fortwandern zu müſſen, Sün-
enſtrafe ſei. Daher der Wunſch, nicht in einem heidniſchen, ſon-
ern im heiligen Lande begraben zu werden“. Ebenſo verfehlt iſt
ie Erklärung von Hitz.: „V. 8. war das Erliegen der Einzel-
en unter Druck und Mißhandlung im Exil gemeint“ — war-
m aber nur der Einzelnen, wenn doch das ganze Volk unter dem
עבד verſtanden iſt nach Hitz's. Erklärung? „So iſt auch hier
chimpfliche Behandlung nach ihrem Tod durch die Unterdrücker
usgeſprochen, welche darin beſtand, daß ſie am nämlichen Orte,
o die Hingerichteten, beſtattet werden mußten. Es ſcheint aber,

daß man dieſe gar nicht beſtattet habe und daß eben ſolches, die Todten Iſraels ſeien nicht begraben worden, geſagt werden ſoll". Wir erhalten hier geſchichtliche Aufſchlüſſe über den Zuſtand im Exil und zwar nicht von einem Hiſtoriker, ſondern von einem weiſſagenden Propheten! Köſter: **tota haec mortis et sepulturae imago interitum politicum significat, sepultura in exilio apud Babylonios gentem impiam simul et opulentam** — aber war nicht, wie dieſe Erklärer ſelbſt es ſagen, das Volk um ſeiner Sünden willen in's Exil gekommen? In dieſem Verſe iſt ja die Unſchuld des עבד behauptet, wie ſoll denn dies auf das Volk paſſen? — Beim zweiten Gliede iſt natürlich יהן קברו zu wiederholen. Es darf kein anderes Subject und keine andere Handlung im Ausdruck gefunden werden, ſonſt hätte der Prophet zwei verſchiedene Ausdrücke gewählt.

Und mit Reichen nach ſeinem Sterben. Hgſt. und Str. faſſen עשיר im Gegenſatz zu den רשעים. Während mit dieſem die Böſen, zu welchen Menſchen den Knecht Jehova's verwieſen, ſoll mit jenem der Reiche bezeichnet ſein, bei welchem Jehova ihm ſein Grab anwies. Aber der Anfang des V. 10. „aber Jehova gefiel es" gibt erſt Licht zur Enträthſelung des bisher beſchriebenen Looſes. Nach Str. allerdings wäre dies eben ein Vorblick. Wie ſoll ferner das letzte Glied des Satzes „trotzdem er nicht Frevel gethan" einen Zuſammenhang geben mit dem „daß Jehova's Fügung ihm ſein Grab bei einem Reichen zu Theil werden ließ"? Dieſes könnte ſich alſo nur auf's erſte Glied I^a beziehen, denn zu I^b paßt es nicht, aber Hgſt. und Str. überſetzen: „weil nicht Frevel er gethan", dann aber entbehrt I^a eines Grundes, während I^b zwei Gründe für ſich hat, was offenbar gegen den Parallelismus verſtoßt. Es iſt vielmehr, da die beiden Sätze Subject und Prädikat gemein haben, mit עשר ein dem רשעים entſprechender Begriff ausgedrückt; deßhalb faſſen Geſ., Mr., Umb., Knbl. den Reichen als einen Gewaltthätigen, der ſich auf gewaltthätige Weiſe bereichert, einen Wucherer, ebenſo Stdl. „es bezeichne, weil es collektiv zu nehmen, Vermögende, welche mit der Gewalt, welche in ihren Händen iſt, bei ihrer

ſchlechten Geſinnung Mißbrauch treiben", während Hitz. es dem Arabiſchen zufolge = Verbrecher auffaßt. Ew. lieſt lieber עשׁק Miſſethäter. Es meint zwar ſchon Luther: die hebräiſche Sprache habe alſo ihre Art zu reden, daß ein Reicher heiße ein gottloſer Menſch, und in der Randgloſſe: „Reicher, der ſein Thun auf Reichthum ſetzt", d. i. Gottloſer, und Hofm. meint ganz ſeltſam: „in der That mußte bei den geſetzlichen Beſtimmungen über Grundeigenthum und Schuldrechte, welche in Iſrael galten, ein reicher Mann das Vorurtheil unrechter Erwerbsmittel gegen ſich haben", weßhalb Str. mit Recht fragt: auch bei den geſetzlichen Verheißungen irdiſchen Segens für die Frommen? Auch Geſ. meint: nach der Moral der Hebräer ſei Reichthum von Stolz und Frevel faſt unzertrennbar! Aber wie dann bei Abraham, Salomo u. ſ. f.? Umb. beruft ſich für dieſe Anſicht auf Matth. 19, 23., was ſogar Str. freilich hier im eigenen Intereſſe tadelt, und beweist gegen alles Gefühl, daß der Knecht Jehova's eigentlich ein אביון ſei, mithin ihm gegenüber der Reiche zu den Frevlern gehöre. Köſter meint gar, die Geſetze des Parallelismus dulden es nicht, **solum opulentum cogitare sine adjuncta malitiae notione.** Auch Häv.: „ein Reicher, welcher ſeinen Reichthum mißbraucht zu Trug und Unrecht" — allein ſelbſt wenn dieſe Bedeutung richtig wäre, hätte denn nicht dieſer Reiche trotz alledem, hätte er noch ſo viel Unrecht gethan und noch ſo viel unrecht Gut bei ſeinem Reichthum und noch ſo viel Haß geübt beim Genießen deſſelben, ein beſonders ehrenvolles Grab erhalten, und wenn es auch nur ein Denkmal wäre, Hiob 21, 32., das ihm zu Ehren angebracht worden wäre? Macht denn bei den Reichen die Gottloſigkeit oder Frömmigkeit einen Unterſchied im Geehrtwerden vor oder nach dem Tode? Ich kann trotz dieſer Erklärungen, die ſo ziemlich alle das Gleiche ausſagen, keine Infamie in Bezug auf's Begräbniß finden, ſo viele Mackel man auch auf den עשׁר wirft, um ihn zum Gottloſen zu ſtempeln. Hofm. hat Recht, wenn er ſagt: „Reich zu ſein iſt nicht an ſich eine Sünde, welche ein unehrliches Begräbniß verdient, geſchweige daß ſie es bekäme; aber

bei einem Reichen ſein Grab zu finden, iſt auch keine Entſchädigung des Gerechten für die Unehre, den Tod eines Verbrechers geſtorben zu ſein". Hgſt. macht allerdings nur ſeiner Faſſung zu lieb aufmerkſam auf Proverb. 30, 8. 9.: „Reichthum und Armuth gib mir nicht", denn auch Armuth mit ihrer Sorge führt ja Hinderniſſe der Bekehrung und Lockungen zur Geſetzesübertretung mit ſich; aber mit Recht proteſtirt er dagegen, daß reich = gottlos ſtehen ſolle, und Hitz. erklärt den Uebergang von reich in ungerecht und gottlos geradezu für eine Fabel.

במותיו. Das Natürlichſte iſt, zu erklären „in ſeinem Tode", d. h. nachdem er geſtorben. Wie קברו im erſten auch für den zweiten, ſo gilt dieſes Wort im zweiten auch für den erſten Satz mit. Das Wort iſt Plural mit dem Suffix. Der Plural aber iſt nimmermehr ein Beweis für die Collektivbedeutung des עבד, wie Geſ., Mr., Knbl. erklären, ſonſt ſtünden alle da vorkommenden Subſtantive im Plur., was Ezech. 28, 10. beweist. Es kann auch auf חיים aufmerkſam gemacht werden, wie Hgſt. thut, oder auf das kollektiviſch gebrauchte עשיר, wie Häv. thut. Im Plur. liegt entweder das Abſtractum oder eine Steigerung des Begriffs, ſei es nun wie Hgſt. will, weil nicht vom Sterben die Rede iſt, ſondern vom bleibenden Zuſtande des Todes, wozu jedoch nicht eben der Plural nöthig wäre, oder als Plur. emphaticus, oder exaggerativus, wie Geſ. öfters einen ſolchen annimmt, ſo daß die Grauſamkeit und Schmach des Todes dadurch ausgedrückt wäre. Schon Stdl. macht darauf aufmerkſam mit den Worten: „mortis sane acerbitas hoc plurali designatur". Wenn ein Collektiv gemeint wäre, ſo müßte nicht das Nomen im Plur. ſtehen, ſondern das Plur. suffix. müßte geſetzt ſein. Dies hat Hitz. wohl eingeſehen, deßhalb läßt er das Suff. des Plur. an den Singul. hängen, weil das Wort ſcheinbar die fem. Endung im Plur. trage — was er aber ſeiner collekt. Faſſung zu lieb thut. Ew. entſchließt ſich auch hier wie ſonſt gern zu einer andern Lesart, בָּמָתָיו ſeinen Hügel, nemlich Grabhügel, vergl. Hiob 21, 32., jedoch kommt das Wort במה nie vom Grabhügel vor.

Trotzdem er nicht Frevel gethan. עַל heißt nicht „weil“, wie Hgst. und Str. ihrer Faſſung des Vorigen zu lieb erklären. Str. ſucht ſeine Erklärung zwar zu begründen; es iſt ihm aber ſchlecht gelungen, „dem contraſtirenden Doppelſinne ſeie „weil“ ganz adäquat, es werde dadurch die Ironie der ungerechten widerſprechenden Behandlung eingreifend ausgeglichen“. „Beides gedrängt auszudrücken ſtellt ſich ſo das überhaupt gedrängte, prophetiſch räthſelhafte Wort“ — was allerdings räthſelhaft klingt. (Vergl. das bei רְשָׁעִים oben Bemerkte.) „1) Sie wollten ihn als einen רָשָׁע ſchimpflich begraben — ironiſch klagend wie bei Hiob 16, 17.: weil er unſchuldig war. 2) Man kann ſo gar ſehr ſpeziell verſtehen: weil er nicht ſündigen wollte mit ihnen weder חָמָס eines politiſchen Meſſias gegen die Römer, noch מִרְמָה der Verleugnung oder Gutheißung ihrer Sünde begehen. 3) Gewiß und eher vornemlich auf das zweite Glied bezogen: es mußte dennoch anders kommen, ihm Ehre werden — in Wahrheit weil er ohne Sünde war. 4) Das unerwartet gefügte Begräbniß Chriſti war ſummariſch das officiell größte Unſchuldszeugniß, welches die Paſſionsgeſchichte bringt, und Uebergang in die Auferſtehung; denn weil Pilatus um des Gekreuzigten Unſchuld wußte, dieſelbe mit wieder aufwachendem Gewiſſen bezeugen wollte, gab er die Erlaubniß zur Ausnahme, den Feinden zum Trotz“. — Viel Worte, die mit nichten beweiſen, daß עַל = weil; zudem wird hier dem Propheten ſpezielle Kenntniß der detaillirten Geſchichte der Erfüllung zugeſchrieben, wie ſie nimmermehr in Wahrheit möglich war, und dies alles blos einer vorgefaßten Meinung, nach der ſich der Text fügen muß, zu lieb. Hgſt. macht das zweite Glied zur Parentheſe, „ſo daß עַל nicht auch darauf ſich beziehen ſoll“ — was nicht ſo ſehr eine Künſtelei iſt, als vielmehr ein Beweis für die Richtigkeit unſerer oben angeführten Anſicht über die Satzſtellung. Auch Umb. nahm oben zweimal ſolche Parentheſen an. Dieſelben ſind aber „in der hebräiſchen Sprache faſt durchgängig Ausflüchte“, wie Hgſt. zu einer andern Stelle ſagt. Die erſten Worte ſchließen alle Sünden in Werken, die des zweiten Gliedes alle Sünden in Worten bei dem Knechte aus, durch welche er die

Beſchimpfung in ſeinem Tode könnte verdient haben. Wie freilich ſolche Worte vom Volk im Exil ausgeſagt werden könnten, hat weder Hitz., noch Knbl., noch Köſter auch nur zu zeigen verſucht. Denn es iſt unwiderſprechlich durchgreifende Lehre des Alten Teſtamentes, daß die Allgemeinheit der menſchlichen Sünde conſtatirt wird. Jul. Müller*) ſagt in dieſer Beziehung: „es ſind nicht einige einzelne Ausſprüche, um die es ſich handelt, das ganze Alte Teſtament iſt von dieſer Vorausſetzung der allgemeinen Verbreitung der Sünde durchdrungen". Man kann dies, ſagt Häv., ſchon daran ſehen, wie das Alte Teſtament weit entfernt iſt, ſeine größten und erhabenſten Perſönlichkeiten wie Abraham, Moſes, David, Jeſaia als frei von Sünde darzuſtellen; vielmehr iſt gerade in ihrem Leben, je reiner der Charakter, deſto beſtimmter der Kampf mit der Sünde mehr oder weniger ſtark hervorgehoben. Eine Ausnahme macht nur unſere Stelle, aber gerade auch inſofern, als der Knecht Gottes die Idee verwirklicht, welche das Volk in allen ſeinen Gliedern nicht verwirklicht hatte.

4) V. 10—12.

V. 10. Doch aber Jehova gefiel es, ihn zu zermalmen, er hat ihn krank gemacht. Wenn das Schuldopfer gebracht hat ſeine Seele, ſoll Samen er ſchauen, lange leben und das Gefallen Jehova's wird durch ſeine Hand gelingen.

V. 11. Weg von den Leiden ſeiner Seele ſchauet er's, ſättigt ſich. Durch ſeine Erkenntniß wird er Gerechtigkeit verſchaffen, der Gerechte, mein Knecht, den Vielen, und ihre Miſſethat wird er auf ſich nehmen.

V. 12. Darum will ich ihm zutheilen die Vielen, und die Starken wird er ſich zutheilen als Beute, dafür daß er ausgoß in den Tod ſeine Seele und zu Miſſethätern ſich zählen ließ — alſo daß er die Sünde Vieler wegnimmt, und für die Uebelthäter in's Mittel tritt.

V. 10—12. Die Schilderung des ganzen Ganges durch die Niedrigkeit, welche mit Schmachtod und Grablegung ſchloß, iſt vollendet. An die Stelle ſolcher Schilderung tritt nun gleichſam als Löſung des Räthſels der prophetiſche Aufſchluß: Jehova ſelbſt tritt mächtig darein ſehend nach zuvor verſehenem Rathe als die

*) die chriſtliche Lehre von der Sünde II, 336.

rſte Causa efficiens hervor (Str.), er wollte es ſo, daß er
ch Leiden zur Herrlichkeit aufſteige, nach ausgedultetem Todes-
en, geleiſteter Sühne, ein gerechtmachender, ſündetragender Ge-
ter für Viele, umgeben von Nachkommenſchaft und ſiegreich
er Gewaltigen (Del.). Mit dieſem Gedanken kehrt die letzte
mdung zur erſten zurück: ein Gegenſtand ſtaunenden, unterwür-
n Aufſchauens wird der Knecht Jehova's für Völker und
nige. Hahn viel zu allgemein: Die ſiegreiche Ueberwindung
nels in ſeiner Sünde zu ſeinem Heil durch den Knecht Jeho-
s mittels ſeines unſchuldigen Leidens und Sterbens nach Jeho-
s heiligem Rathſchluß. Häv.: Verherrlichung und Verklärung
Knechtes Gottes. Nicht Menſchen ſollten in Bezug auf ihn
Absicht erreichen, da ja vielmehr an ihnen, für ſie, Gottes
hſchluß realiſirt werden ſollte. Unter dieſem Geſichtspunkt
d nun auch das Leiden des Knechts Gottes geſtellt. Wie einſt
tt aus Gnaden ſein Geſetz gab, ſo gibt er hier den Knecht, den
ſtrecker des Geſetzes, „die abſolute Legalität concret gedacht".
in leidender Gehorſam iſt nichts weniger als Zufall oder durch
ſchliche Willkür veranlaßt. Gott hat denſelben zu den höch-
Segnungen beſtimmt. Es iſt alſo ein herrliches Denkmal der
lichen Ehre: ſie muß und wird ſich an ihm vollkommen mani-
iren. Auf das Leiden muß daher eine Herrlichkeit folgen; ein
gespreis hoher Art wird ihm zugeſprochen. Auf tiefes Leid
herben Schmerz folgt die ganze Fülle der Herrlichkeit, die
t des frohen Hinblicks auf ein großes ihm zugehöriges Ge-
echt von gerecht und ſelig Gewordenen. So verwirklicht ſich
wunderbare Heilsplan Jehova's. Will man durchaus eine
rbindung mit dem Vorigen, ſo kann man den Zwiſchengedanken
fügen: Cur ergo? oder wie Calvin es ausdrückt: cur ergo
is ipsum pati voluit? Doch iſt letzteres etwas ungenau,
n es handelt ſich hier nicht mehr ſowohl um Angabe des
rum der Leiden, als vielmehr um Woher die Leiden? ſie wer-
zuerſt unter den Geſichtspunkt geſtellt, daß Jehova nach ſei-
Rath ſie auferlegt und dann, welche Folgen ſie für den Knecht
ſt haben. Weil er die Leiden nach Jehova's Rath erleidet,

deßhalb ſind ſie für ihn eine Bahn zur Herrlichkeit. Vit. vermittelt den Zuſammenhang durch: quaeri poterat, si deus hunc servum suum justum non nocentem tam peculiari cura esse providentiae prosequeretur: quae causa, quae ratio esset, cur illum tot subjecerit afflictionibus? quare aliorum peccata ipsi imputaverit? cur non potius illum sibi dilectissimum omnibus malis exemerit? respondetur, factum esse quidquid passus est Messias non tantum ex placito, sed etiam ex beneplacito Dei, quod res pertineret ad divinam gloriam. Hgſt. hat ſchon in den vorigen Verſen die Verherrlichung des Knechtes gefunden, er ſagt hier: „das Gefallen des Herrn hat ſein Abſehen darauf, daß der Wille des Herrn verwirklicht, ſein Knecht verherrlicht und das Heil der Menſchen gefördert werde". Vit. findet als Inhalt des 10. V. gloriosam ejus post mortem resurrectionem et regni ejus successum. Beide haben die Wendung, die in V. 10 anbricht mit „doch Jehova gefiel es" nicht gehörig gewürdigt, weil ſie in erſter Linie die Neuteſtamentliche Erfüllung und erſt in zweiter den Text betrachten. Str. findet darin Aufſchluß des durch die Auferſtehung geoffenbarten Erlöſungsplanes des Herrn in dieſem ſeinem Knechte „wie er durch die Auferſtehung zur Erhöhung führend offenbar wird, was unter drei Geſichtspunkten bezeichnet wird. 1) V. 10.: nach dem Opfertod lebt er neu auf und fort in aus ihm gebornem Samen. 2) V. 11.: nach dem Leiden erlöst und heiligt er Viele ſich zur Luſt. 3) V. 12.: und nach der Vermittlung gewinnt er die Feindlichen für ſich und ſeine Liebe". Die Verſe hängen eng zuſammen: Zuvörderſt iſt ihnen allen im erſten Gliede das Wort נפשׁ, welches im ganzen Kap. ſonſt nicht vorkommt, gemein. V. 10. u. 11. hängen wieder zuſammen, ſofern auf נפשׁ in beiden יראה folgt, ſowie V. 11. u. 12. durch לרבים (V. 11.) und in (V. 12.) ברבים. Die Ueberſetzungen des 10. V. aber weichen ſo ſehr von einander ab, daß wir ſie aufführen müſſen. Paul. ganz verkehrt: et tamen Jova nonnisi vulnerari, castigari eum voluit. Vit.: at Jehovae placitum fuit illum inamire, lethali infirmitate illum afflixit. si posuerit anima ejus sacrificium pro peccato: vide-

bit semen, prolongabit dies et beneplacitum Jehovae per manum ejus prosperabitur. Luther: aber der Herr wollt' ihn alſo zerſchlagen mit Krankheit. Wenn er ſein Leben zum Schuldopfer gegeben hat, ſo wird er Samen haben und in die Länge leben und des Herrn Vornehmen wird durch ſeine Hand fortgehen. Mit demſelben Sinn überſetzt Str.: und der Herr hat Wohlgefallen an ſeinem Zerſchlagen, er macht (ihm) die Schmerzen: wenn das Schuldopfer gebracht hat ſeine Seele, ſoll Samen er ſchauen, lange leben und das Wohlgefallen des Herrn durch ſeine Hand glücklich fortgehen. Hgſt.: und dem Herrn gefiel es, ihn ſchmerzlich zu zermalmen: wenn ſeine Seele Erſtattung gegeben. Hitz.: Aber Jehova gefiel es, daß die Krankheit ihn zermalmete: wenn du machſt zum Schuldopfer ſein Leben! Geſ.: — da er ſich aber zum Schuldopfer hingegeben. Ew.: Wenn er zum Schuldopfer ſeine Seele machte, ſollte er Samen ſehen, und Jehova's Anliegen ſollte in ſeiner Hand gelingen. Umb.: — wenn er aber ſelbſt das Schuldopfer erleget, ſchaut er Nachkommenſchaft. Knbl.: Wenn auch ſeine Seele ſich als Schuldopfer ſtellt, ſo ſchaut er (doch) Samen, macht lang die Tage. Häv.: Jehoven gefiel es, ihn zu zermalmen, krank macht er ihn — Worte des Propheten. — Wenn ſeine Seele darbringt ein Schuldopfer, ſo ſoll er einen Samen ſchauen, lange leben — Jehova's Worte — und ſo gelingt Gottes Rathſchluß durch ſeine Vermittlung — Worte des Propheten. — Del.: „und Jehoven gefiel's, ihn zu zermalmen, er belegte ihn mit Krankheit: wenn du (o Jehova) geſetzt zum Schuldopfer ſeine Seele, ſollte er Nachkommenſchaft ſehen, lange Tage leben und das Geſchäft Jehova's ſollte durch ſeine Hand gedeihen". Hahn ganz unverſtändlich: „und Jehova hat Gefallen, daß es krankmachend ihn zerſchlägt. Wenn das Entſchuldigungsopfer leiſten wird ſeine Seele, wird der Same ſehen, lang machen die Täge und der Gefallen Jehova's wird durch ſeine Hand gelingen". Aber, knüpft an die Schilderung von Leiden den Aufſchluß, daß Jehova ſeine beſonderen Abſichten dabei gehabt habe. Jehova gefiel es. Intereſſant iſt die Erklärung von Hitz.: „Angabe, warum er dennoch, trotz dieſer ſeiner Schuld-

loſigkeit ſo Schweres erdulden mußte." Ganz im Geiſte der alten Welt wird ſtatt Anführung eines in der Sache liegenden Grundes hier wie bei andern auffallenden oder ſchwer zu erklärenden Erſcheinungen der Geſchichte das Gutdünken des abſoluten Herrſchers der Welt vorgeſchoben, welcher thun kann was er will, ohne Rechenſchaft ſchuldig zu ſein". Nun werden neben bibliſchen Stellen noch Beweiſe aus der Ilias beigebracht. — Alſo lieber einen ſolchen Satz aufſtellen, als die Anſicht, als ſeie auch hier der עבד das Volk, fahren laſſen. Ganz ähnlich ſpricht ſich Knbl. aus: „daß der Unſchuldige für den Schuldigen litt, eine Unangemeſſenheit nach menſchlichen Begriffen, kann der Verfaſſer bloß aus dem freien Belieben Gottes erklären, welcher als höchſter Herr thun kann was er will". Köſter leitet aus dem placuit Jehovae ab: **ergo neque culpa sua nec virtute ethnicos expiavit; sed ex benigno Dei placito mors ejus ad redimendos ethnicos valuit. Mors autem expiatoria adeo non repugnat gratiae divinae ut ab hac ipsa derivetur — aber eine mors expiatoria repugnat sanae menti**, ſobald ſie ausgeſagt iſt von einem ganzen Volke. חפץ iſt nicht Adject. wie Hofm. will. Str. führt aus Vit. an, daß חפץ ſich auf das zerſchlagende Leiden als Opfer beziehe, אשם, denn eben dafür ſei es in der Schrift gebräuchlich; er findet aber das göttliche Wohlgefallen an dieſem Schuld- und Sühnopfer nicht mit der Dogmatik in einem **praestitum placamentum**, ſondern in von Ewigkeit her gültigem Liebeswillen, dadurch die gefallene Menſchheit herrlich zu erlöſen. Del.: Von ſeinem Gnadenwillen zu unſerm Heile.

Ihn zu zermalmen; er hat ihn krank gemacht. Hahn ganz auffallend: „daß es krankmachend ihn zerſchlägt, d. h. daß das Volk den Knecht Jehova's verfolgt, und mit ſeiner Verfolgung endlich vernichtet. Das Subject in דכאו, welches von חפץ abhängt, iſt wie in יהן V. 9. das Volk Iſrael, das Suffix. bezeichnet das Object und geht auf den Knecht, das Perf. החלי bezüglich auf das Volk als Subject enthält einen untergeordnete Beſtimmung zur Bezeichnung der Handlungsweiſe, mittels

welcher das Zerſchlagen erfolgt". Daß dieſe Erklärung, wie Hahn meint, „die einfachſte und dem Zuſammenhang angemeſſenſte" mit nichten iſt, wird ſich ſpäter herausſtellen. Hahn faßt wie Häv. die Form הַחֳלִי für הֶחֱלָה als Praet. Hifil, wie ſie ſich noch mehr findet. Die gewöhnliche Erklärung iſt jedoch eine andere. Hitz.: es ſtehe für חֳחָלִי, indem der Vokal des Artikels den folgenden ſich ebenſo conformirte, wie in הָאָרֶץ — aber ſonſt kommt die Form ſo nicht vor. „Eben dieſes Subſtantiv bildet das Subject des Satzes". Aber die Krankheit kann ja nicht Subj. ſein, da ſie nur als Mittel in Betracht kommt, und zwar in der Hand des eingeführten Subjects Jehova. Ew. faßt es als Accuſ. und liest הַחֳלִי: ihn mit Krankheit zu ſchlagen. Dagegen proteſtirt Hahn, daß Jehova nicht Subject zu דכא ſein könne, da er es wohl wolle und zulaſſe, daß ſein Knecht zerſchlagen wird, aber nicht ſelbſt ihn zerſchlägt, und meint, „dieſer Grund entſcheide auch gegen die übrigen Auffaſſungen". Aber dies entſcheidet eben gegen Hahn ſelbſt: denn daß dasjenige, was Jemand nicht bloß zuläßt, ſondern auch will, ihm ſelbſt als unmittelbares Thun zugeſchrieben werden kann, zeigt der tägliche Sprachgebrauch. Und wie unpaſſend wäre es doch, wenn nicht derjenige Subject wäre, welcher an die Spitze des Verſes zur Löſung eines durch eine Reihe von Verſen durchgehenden Räthſels hingeſtellt iſt. Del.: החלי ſeie nicht ſyriſche Form, ſondern defect. Schreibung für הַחֳלִיא, wie 2 Kön. 13, 6. הַחְמִי. Hofm. will, was ſehr unnöthig iſt, zu dieſem החלי noch einmal דכא ergänzen: „gern hat er es gethan, ihn zu zerſchlagen, es arg damit gemacht". Vielmehr denkt ſich aus הפץ zu החלי von ſelbſt der Begriff: gefliſſentlich oder abſichtlich hinzu. Geſ. läßt חפץ und החלי ἀσυνδέτως verbunden ſein. Köſter: placuit Jehovae ut eum concuteret et in mortem conjiceret, Dew.: ſchwer zu verwunden. Umb.: durch Leiden zu zermalmen; ebenſo Hgſt. nur mit dem Unterſchied, daß er דכא als Infin. nimmt, während es Geſ.

als Substantiv von דַּכְּא faßt, was aber auf die Ueberſetzung ohne Einfluß bleibt, „ihn ſchmerzlich zu zermalmen". Er meint gegen die Erklärung: „dem Herrn gefiel es, ihn zu zermalmen, er hat ihn krank gemacht", ſpreche, daß bei הֶחֱלִי die Copula und das Suffix. fehle; das Wort ſchleppe in unangenehmer Weiſe nach, und Micha 6, 13. beweiſe, daß חלה im Hifil „ſchmerzlich machen" heiße. Allein gerade das zweimalige Anheben finde ich in dieſem Zuſammenhang ganz paſſend. Auch Hahn findet zwar die Conſtruktion von Mr., Str., Knbl., Häv., Del. nach dem Vorgang von Vit., „ihn zu zermalmen, er macht den Schmerz oder: er verhängt Krankheit" überaus gezwungen, gibt aber keinen Grund dafür an, — er liegt in ſeiner ſchon abgewieſenen Anſicht, daß Jehova nicht Subject ſein könne. Vit. führt Coccej. Anſicht an, **et Jehova volentem enervare ipsum infirmavit. Per volentem enervare et ad nihil redigere Christum intellexit satanam, hostem et adversarium ipsius; qui ipse e contrario hac Christi morte enervatus fractusque est.** Dazu wird Hebr. 2, 14. citirt. Vit. läßt zwar dieſe **altae speculationis meditatio** gelten, wolle ſie nicht **refellere**, aber auch nicht zu der ſeinigen machen. Str. hatte ſchon oben bei מִשְׁפָּט eine ähnliche **meditatio** ausgeſprochen: „lehrt uns nicht hinwiederum ſchon Kap. 50, 8. 9., daß hier Satan richten und verdammen will ſogar als anmaßlicher Vertreter eines göttlichen Rechtes wider die Sünde? Zuletzt hat Satan ungeachtet ſeiner Anmaßung ein gewiſſes von Gott ſelbſt reſpektirtes Recht, es iſt mithin wirklich ein Rechtliches, ein Prozeß von Gott bei der ganzen Sache". Wie Str. dieſe **meditatio** im Lichte des Neuen Teſtamentes rechtfertigen könnte, weiß ich nicht. Häv. läßt den mit אִם eingeleiteten Satz abhängig von חָפֵץ als Ausſpruch Gottes den Sinn haben: „Wenn dieſer ſich ſelbſt als Schuldopfer darbringt, ſo ſoll dadurch ein neues Geſchlecht, eine neue Gemeinde von Gerechten entſtehen. Viel einfacher aber iſt es, den Propheten fortreden zu laſſen und erſt V. 11.: Rede Gottes, welche beſtätigend einfällt. Es wird nun der Grund angegeben, warum Jehova Gefallen daran hat,

nicht wie Hahn will, daß das Volk den Heiligen in seiner Mitte verfolgt, sondern an seinem Leiden und Sterben, welches er freiwillig übernimmt. אם ist nicht = nachdem (Rosenm.) und nicht = weil, sondern es ist bedingend. Deßhalb Vit. und Vulg.: si posuerit. Coccej.: ubi. Häv.: zu scharf „im Fall daß" — er faßt die Rede anthropomorphistisch wie ein königliches Dekret, aber Ew. unschicklich streng hypothetisch — was das Ganze unsicher macht, nachdem schon durch „Jehova gefiel es" das Räthsel gelöst ist. Vit. hat Recht, wenn er sagt: **patet clarissime conditionem hic conjungi cum privilegio praestita conditione obtinendo et quidem conditio est sacrificium satisfactionis pro delicto commisso.** Dies meint auch Str., wenn er gegen Häv. bemerkt: der Sinn gehet über nicht bloß in den Ton des Dekrets, vielmehr in Bestimmung des Lohnes für die freiwillige Opferung, und er meint, hieran könne sich die reformirte Lehre vom **Condictum pacti aeterni**, vom zwischen Vater und Sohn festgestellten Vertrage knüpfen, so viel an ihr wahr sei.

אִם־תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ „Wenn das Schuldopfer gebracht hat seine Seele, d. h. wenn er ein Schuldopfer darbringt, nemlich ein solches, wie es dem göttlichen Rathschluß conform ist, nemlich wie im Vorigen beschrieben, seine Seele, sein eigenes Leben". Häv.: „die Persönlichkeit ist nach der Seite des Lebens aufgefaßt, die Hingabe des Lebens, nicht des Blutes, ist das eigentlich Sühnende im Opfer". Besser noch hätte gesagt werden sollen: die Hingabe des Blutes Hebr. 9, 22., weil oder in sofern in ihm das Leben, Levit. 17, 11. Aber wozu dies? es ist ja gar kein Object da, welches geopfert wird; denn נפשׁ ist Nominat., wie es ja auch Häv. faßt. Hahn: „in dem Fall, daß er, der Knecht Jehova's, sofern er eine lebendige Seele ist, also mit der Hingabe seiner selbst als einer lebendigen Seele in den Tod das Opfer bringen wird, welches die Entsündigung seines Volkes zur Folge haben wird". Es will den Anschein gewinnen, als ob auch mit dieser Erklärung das Wort נפשׁ unter der Hand zum Ob-

ject gemacht werden wolle. Hgſt. weiß Rath, „es kann keinem Zweifel unterworfen ſein, daß formell die Seele es iſt, welche die Erſtattung gibt. Auf der andern Seite aber wird der Sache nach die Seele das Dargebrachte, die Erſtattung אשם ſein müſſen. Denn es iſt kaum denkbar, daß hier gerade das fehlen ſollte, worauf es beſonders ankommt. Wer die Erſtattung bringt, iſt ſchon aus dem Vorigen klar, aber was er als Erſtattung bringt, das mußte beſtimmt hervorgehoben werden. Die Seele iſt bei den Opfern gerade das, worauf es ankommt, ſo daß im Zuſammenhange, wo von Opfern gehandelt wird, von vorn herein wahrſcheinlich iſt, daß ſie Object des Opfers ſein werde"; doch ſagt Hgſt. ſelbſt, genau genommen gehöre die Darbringung des Opfers nicht der Seele, ſondern dem Geiſte an, und die Seele als das Handelnde ſtehe hier ziemlich müſſig. Wie aber ſind die beiden Ergebniſſe, daß formell die Seele das Opfernde iſt, und materiell das Geopferte, in Einklang zu bringen? Durch die Annahme, daß der Seele hier redneriſch als Handlung beigelegt wird, was der Sache nach an ihr geſchieht — eine gewagte Annahme! Doch Hgſt. ſelbſt ſcheint mit dieſer Löſung nicht vollkommen zufrieden zu ſein, denn er verſucht noch mit jenen Wortſpielereien nachzuhelfen. Wenn ſeine Seele ein Schuldopfer ſetzt oder gibt = abgibt, oder wenn er ſie als Schuldopfer darbringt, d. h. zu deutſch: ſich ſetzt, alſo reflexiv, und damit verfällt er in denſelben Fehler, den er an Knbl., welcher שים ohne Rechtfertigung durch den Sprachgebrauch = „ſich ſtellt" nimmt, tadelt, und hat daſſelbe Reſultat bekommen wie Hahn. Doch bringt er noch eine Anzahl Neuteſtamentlicher Stellen „mit merkwürdigen Beziehungen" auf unſere Worte in den Reden des Herrn herzu. In allen ſteht merkwürdigerweiſe τιθεναι την ψυχην — was alſo für unſere Stelle eben nicht paßt, und auch nicht ſo viel Kraft hat, den Nominativ נפשו in einen Accuſat. zu verwandeln. Wie aber hilft ſich Str.? er meint, was für ein Opfer, liege ſchon hinreichend im bedeutſamen Ausdruck נבשו — ja ſogar ſchon in V. 5—8. Das menſchlich perſönliche Seelenleben, ψυχη iſt gerade das Sub- und Object, das Gebiet ſeines Leidens, Kämpfens und

Sterbens". Auch Str. fühlt, was Hofm. ſagt, wie gerade daran alles gelegen ſei, was zum Schuldopfer dienen ſoll, wenn aber Hofm. meint, dies zwinge, דכאו zum Subject zu machen, ſo irrt er, aber eben ſo ſehr irrt Str., wenn er meint, mit ſeiner Erklärung das Object des Opfers eruirt zu haben. Rosenm. will נפשו als Accuſ. ſtehen laſſen, und prima vice נפשו ſuppliren (als Nom.?). Nach Geſ. Vorſchlag könnte ſich Str., den ſeine Erklärung eben ſo wenig zu befriedigen ſcheint als Hgſt., dazu verſtehen, נפשו zum zweitenmal als Object hineinzudenken. Eins aber wie's andere geht nicht, ſo lange man mit ehrlichen Gründen Exegeſe treiben will. Aehnlich wie Hgſt. macht auch Str. aufmerkſam auf שים als terminus des Opfers „auf den Altar legen" = נתן, folglich ſei obenan bedeutſam: daß Er ſelbſt (Umb.) freiwillig und berechtigt als der sacrificator (V. 11.) das Schuldopfer erleget; zugleich gibt er aber allen Auslegern zu bedenken, daß נפשו jedenfalls nicht bloß für das Pronom. person. ſtehe, während er ſelbſt eben Umb. lobt mit ſeiner Ueberſetzung: „er ſelbſt", was nichts anders iſt, als das Pron. person. Denn das weiter beigefügte sacrificator iſt aus V. 11. entlehnt und gehört eben nicht hieher. Die angeführten Erklärer faſſen תשים alſo als dritte Pers. femin. Hofm., Hitz., Del. aber als zweite Pers. masc., als Anrede an Jehova, wogegen Str. und Hgſt. ganz richtig bemerken, daß vor- und nachher von Jehova die Rede ſei, und יהוה als dritte Perſon ſtehe, und erſt in V. 11. als erſte Perſon eingreife; und daß Schuldopfer wie alle Opfer nicht von Gott, ſondern an Gott gebracht werden. Die Darbringung des Opfers geht vom עבד aus, deßhalb bekommt er auch den Lohn. Del. geht über die Erklärung zu ſchnell weg mit den Worten: „hierauf ſpricht אם תשים aus, welcher hoher Leidenslohn bei ſeines Knechtes Leiden die eigentliche letzte Abſicht Jehova's war; die Ueberſetzung „si posueris" iſt ſyntaktiſch richtig". Hofm.: weil שים ein doppeltes Object brauche, ſo müſſe דכאו Subject ſein, allein zufällig iſt dieſes Masculi., während das Subject hier ein fem. ſein muß. Ew. läßt die Anrede an den Knecht Gottes gehen, denn er ſagt: Wenn תשים ſtatt שים — damit

wäre freilich aller Qual der Interpreten ein Ende gemacht — die richtige Lesart iſt, ſo muß man annehmen, daß die Rede von כי an urſprünglich in der zweiten Perſon hätte ausgedrückt werden ſollen, dann aber noch im erſten Satz in die ungerade Weiſe abirrte, worin ſie bis zum Ende von V. 11. bleibt — freilich etwas Ungewöhnliches und ſehr Hartes. Rückert, den unbegreiflicherweiſe Häv. lobt, „wenn er auflegt ſeine Seele als Sühne", fragt gar nichts nach der Conſtruktion. Man hat auch ſchon das Wort auf das angeredete Volk bezogen, welches den Meſſias tödtet, inſofern ſein Leben opfert, allein dagegen gilt, wie ſchon Str. gut bemerkt, daß außer der höchſten Cauſalität Gottes nur noch die Selbſtwilligkeit des Knechts ein Hauptgedanke iſt. Nicht das Volk — die jüdiſche Kirche — bringt ihn als Opfer dar, ſchlachtet ihn ſich als Paſſahlamm; nur zwiſchen Gott und dem Meſſias bleibt die Wahl für das Subject. Hitz. faßt die Worte als Anrede an Jehova in Form eines Schwurs — ſie drücken die feſte Zuverſicht aus, daß Jehova ſolches nicht thun werde (!), zugleich aber den Jehova beſchwörend, die beſorgte Bitte, es nicht zu thun. Er meint, „alſo erklärt ſtehen die Worte im beſten Zuſammenhang; es ſeie ſchon im erſten Gliede des Verſes nicht mehr von einzelnen wirklich dahingerafften Gliedern des Volkes die Rede, ſondern von dieſem im Ganzen und daher auch nicht geſagt, es ſeie geſtorben, ſondern es ſei krank". — Aber womit iſt denn im Texte ausgedrückt, daß früher von einzelnen Gliedern, nun vom ganzen Volke die Rede iſt? Das ganze Volk kann der Erklärer natürlich nicht ſterben laſſen! „Nun flehen und hoffen die Sprechenden, Jehova werde ihn der Krankheit nicht erliegen laſſen; im Gegentheil er werde Nachkommen ſehen u. ſ. w. Dieſe Worte ſind im Munde der ſich bekehrenden Heiden, welche von ihrem frühern Urtheile über den Knecht Gottes zurückgekommen ſind, ganz am Platze". Knbl.: „die Angabe, daß Einer ſich als Schuldopfer darbringt, und dann doch noch lange lebt und wirkt, iſt frappant, erklärt ſich aber daraus, daß der ſich Darbringende eine Mehrheit iſt". Wie verkehrt! Die Mittel und Wege, welche dieſer Erklärer anwendet, um auch in unſerm Stücke kein Judi-

vidunm zu finden, ſind wirklich frappant! Wenn eine Mehrheit ſtirbt, ſo iſt ein nachheriges Leben derſelben noch möglich! — Wer das Schuldopfer bringt, iſt deutlich: die Seele des עבד. Worin das Schuldopfer beſteht, zeigt der Zuſammenhang: im Tode des עבד. Was aber der עבד als Schuldopfer bringt, iſt ein für allemal im Texte nicht genannt; aber der Zuſammenhang zeigt es, weil er es bringt durch ſeinen Tod, ſo kann es nichts von ihm Verſchiedenes ſein; es muß etwas ſein, das er hergibt, indem er ſtirbt, alſo ſein Leben. Aber jede Erklärung, die in den Textesworten ſelbſt das Object finden will, wie Str., Hgſt. u. A. es thun, iſt gezwungen, ſomit falſch. Die mors expiatoria des עבד ſteht über allen Zweifel erhaben feſt da. אשם faſt alle Erklärer: Schuldopfer. Hahn: Entſchuldigungs- (Entſchuldigung = Entſündigung, Wegbringen der Schuld) Opfer. Hgſt.: „Erſtattung", faßt den conſequent daraus reſultirenden Begriff in's Auge. Das Wort iſt von der Vulg. her wie überall pro delicto, vom Sündopfer pro peccato unterſchieden. Doch Bit.: „pro peccato sacrificium", in der Erklärung: sacrificium satisfactionis pro delicto commisso. Er ſagt noch das Beſte von allen Erklärern, welche hier die ſeltene Ehrlichkeit beſitzen, einzugeſtehen, daß ſie auf einem Gebiete ſtehen, welches noch unerklärt ſeie, etiamsi species hac τῶν ἱλαστικῶν in legibus mosaicis vere distincti fuerint, generis licet distinctionis ratio non satis sit liquida: cum tamen in multis inter eas convenerit, et ipsa nomina inter se subinde permisceantur: non est dubium, quin vox אשם hic sumatur generali notatione pro sacrificio pro peccato absque speciali respectu speciei, significatur oblationem hanc fieri debere Deo patri volentissimo et lubentissimo animo, profuso affectu (quae vera est notio נפש) et enixissimo obsequii studio. Quae ipsa esset hujus sacrificii proprietas. Nach den Beſtimmungen des Pentateuch zerfallen die Sühnopfer, d. h. ſolche, welche zur Ausgleichung einer eingetretenen Störung des Verhältniſſes zu Jehova geordnet ſind in Schuld- אשם und Sündopfer חטאת. Beide werden allerdings in Geſetz unterſchieden, aber der Grund der Unterſcheidung

läßt ſich nicht ſicher beſtimmen. Die Bedeutung iſt die: daß die Gott verſchuldete Menſchheit ſtellvertretend etwas für ſich darbringt, nemlich das Blut, in welchem das Leben iſt, und zwar für ſich, den mit Schuld Befleckten, ein reines Blut. Durch dieſes reine Blut wird die Unreinigkeit der Sünden gleichſam zugedeckt. Kurtz*) bezieht das Schuldopfer auf Sünden, welche mit irdiſchem Schadenerſatz — Erſtattung — verbunden waren. Schuld- und Sündopfer bezwecken Wiederaufnahme in den theokratiſchen Verband, auf dieſe mußten dann erſt Brand- und Dankopfer folgen. Freilich nach V. 12. חטא נשא ſollte man hier nicht אשם ſondern חטאת erwarten, da auch in den Neuteſtamentlichen Stellen 2 Cor. 5, 21. Röm. 8, 3. u. 3, 25. ἁμαρτια und ἱλαστηριον περι ἁμαρτιας ſteht. Dies verleitet Hgſt., zu erklären: „Alle Sündopfer ſind zugleich Schuldopfer in der moſaiſchen Oeconomie. Wenn aber Schuldopfer noch beſonders hervorgehoben werden, ſo geſchieht es nur, damit das ſelbſtſtändig hingeſtellte Moment um ſo tiefer ſich einpräge" — was freilich nichts erklärt. Calvin**) erklärt: quod in mosaicis sacrificiis figurate repraesentatum fuit, id in Christo figuratum archetypo exhibetur. Quare, ut justa expiatione defungeretur, animam suam Ascham impendit h. e. satisfactoriam peccati hostiam, in quam rejecta quodammodo macula et poena, nobis desinat imputari. Dew.***) nimmt nach Martini eine bloß bildliche oder ſymboliſche Auffaſſung an. „Peccatorum λυτρον non nisi improprie dici potest. Ceterum credibile est, cum Jesus de morte sua loqueretur „se vitam positurum pro nobis" mortem suam λυτρον ἀντι πολλων respexisse ad Jesai. 53., in quo loco per allegoricum dicendi genus prophetae popularium vice mala mortemque tolerasse dicuntur, cujus locutionis sensum ita constituimus: propter doctrinam suam constanti animo ad internecionem usque profitendo populi saluti consuluisse. Quam ob rem nihil aliud

*) in ſeinen Unterſuchungen über den Pentateuch.

**) in ſeiner Inſtitution L. II. C. XVI. §. 6. Tholuck'ſche Ausgabe.

***) in ſeiner Abhandlung de morte expiatoria Christi p. 98.

sere voluit Jesus nisi mortem suam saluti fore generi humano, ea quidem ratione, ut doctrina sua per mortem confirmata homines a peccatorum miseria liberaret". Wie will aber ew. beweisen, daß hier allegoricum dicendi genus ſeie? Man auß freilich ſo erklären, wenn man das Kap. 53. Ausgeſagte von nem Propheten ausgeſagt ſein läßt. Aber wie kann ſelbſt alleſtriſch von einem Propheten geſagt ſein „er nehme die Miſſethaen des Volks auf ſich" u. ſ. f.? Selbſt Stdl. hat ſich gegen ieß., der eine reale Auffaſſung ſtatuirt, hinreißen laſſen, „es ſeie ier nur davon die Rede, daß das Leiden des Knechtes Gottes m Volk zu gut käme". Allerdings kommt der Ausdruck כִּפֶּר weilen im bildlichen Sinne vor — allein hier iſt Context und utlich ausgeſprochener Inhalt ein ganz anderer. Der Prophet det ganz eigentlich von der Befreiung des Volks von ſeiner Sünſchuld. So gewiß dieſe eine reale iſt, ſo gewiß auch jene — ine bloß bildliche Befreiung des Volks von der Schuld iſt ſo t als keine. Ferner das Leiden iſt dargeſtellt als ein Opferihen. Das Opfer aber hat für die Israeliten keineswegs bloß bliche, ſondern reale Bedeutung. Auch das ſtete Wiederkehren ſelben Grundgedankens, daß dieſes Leiden ein Leiden für fremde ſchuld ſei, ſpricht gegen jene Anſicht, denn damit ſoll eben die ße Realität dieſer Wahrheit eingeſchärft werden, wie wunderbar ch kaum glaublich ſie auch für Viele ſei" (Häv.). Welches iſt ier das praemium obsequii, antecedentis consequens? videt semen sc. amplissimam sobolem credentium, et quidem axime ex gentibus Abrahamo promissam. Geneſ. 22, 18. βrσcσp.) Hahn ganz auffallend: „wird der Same ſehen", d. h. s Volk aus ſeiner Blindheit erlöſet ſehend werden und in Folge ſſen das Leben gewinnen. Er ſchränkt die ganze Folge wie imer bloß auf das Volk ein und darnach iſt זֶרַע Subject und zeichnet wie דּוֹר und עַם V. 8. das Volk im Gegenſatz zu m aus ihm hervorgegangenen Knecht Jehova's. Das Prädikat יִרְאֶה — zwar nennt Hahn dieſe Conſtruktion die einfachſte nd natürlichſte und findet darin einen treffenden Gegenſatz: Wenn r Eine ſich zum Opfer in den Tod gibt, gewinnt ſein Geſchlecht

dadurch sehen. — Aber mächtig protestirt gegen solche Fassung der Zusammenhang, denn es ist gar nicht die Rede von den Folgen des Todes des עבד für das Volk, sondern von den Folgen, welche der Tod des עבד für ihn selbst hat. Bekannt ist, daß zu den höchsten theokratischen Verheißungen und Segnungen zahlreiche Nachkommenschaft und langes Leben gehört — was hier im geistlichen Sinne verstanden wird. Vit.: „prolongabit dies i. e. vitam aget gloriosissimam eamque aeternam in regno nunquam abolendo. Was das letzte Glied betrifft, intellige regnum Dei in terris fundandum per orbem terrarum". Ganz anders sieht Rabbi die Sache an, wenn er interpretirt: „Die jetzt lebenden treuen Jehovaverehrer leben nach der Rückkehr in's heilige Land noch lange und sehen noch die folgende Generation oder mehr entstehen. Die Verbreitung der Jehovareligion mit ihrem Kultus und Gesetze macht große Fortschritte, da der Knecht Jehova's sie sich angelegen sein lassen wird". Str. macht gut auf V. 2. den zarten Schößling aufmerksam, „wie reich an Nachkommenschaft ist er jetzt"! זרע Häv.: „nicht posteritas oder posteri im weitesten Sinn, sondern eine bestimmte geschlossene Gemeinschaft, die von Jemand descendirt". Die Richtigkeit dieser Ansicht läßt sich aus den Segnungen, die dem Abraham und seinem זרע geworden, nachweisen, wenn man nur die Worte in's Auge faßt „in Dir sollen gesegnet werden" u. denn die Verheißung hält sich zuerst ganz an die Einzelperson, dann an dessen Familie und späterhin an das durch sie gewordene Volk, und dann erst erweitert sie sich auf alle Geschlechter der Erde. Der Begriff ist ethisch — eine durch gemeinsames Prinzip geschlossene, in sich abgeschlossene Genossenschaft. Str. legt hier diese Definition, während er früher bei זרע das Wort זרע nur vom Physischen ausgehen läßt und den ethischen Nebenbegriff nicht gelten läßt. Er findet darin nicht nur das persönliche ewige Königreich und Priesterthum, sondern es seie die Rede vom Tode und Wiederaufleben, daraus in aus ihm gerade durch den Tod geborenen Samen Wachsthum „von einer reichen Lebenssaat, die aus seinem Tode sprießt". (Umb.) Und das Gefallen Jeho-

vals wird durch seine Hand gelingen. Geschäft, Werk, Sache, Angelegenheit für חפץ ist nicht passend. Luther sagt in der Randglosse: sein Wille und Werk, das er im Sinne hat, nemlich die Erlösung der Menschen. Es ist das Wohlgefallen, beneplacitum Dei, wornach er durch Christum sich an der Menschheit verherrlichen will. Vitr. citirt aus Procop.: sumitur hic metaphora בידו a fideli servo, sub cujus manu, cura, providentia, regimine opus Dei ipsi administrandum commissum prospere procedit. — All' diese Worte haben, wie Umb. sagt, freilich keinen Sinn, wenn man unter dem עבד das ganze Volk versteht, aber welchen Sinn hätten sie, wenn man mit Umb. das Collektivum der Propheten darunter versteht? Man müßte sich denn nur damit begnügen, was Ges. zur Erklärung beibringt, „der Prophetenstand wird noch lange blühen und herrlich sein zum Heil der Sache Gottes. Daß der Knecht Gottes, die personificirte Gemeine, der Propheten, Nachkommen sieht oder Kinder zeugt, ist gerade dieselbe Einkleidung, als wenn die Gemeinde Israels als eine Mutter dargestellt wird und Kinder gebiert, K. 51, 1. ff. 54, 1." Hahn bemerkt zum letzten Glied des Verses „durch die Vermittlung des Knechtes Jehova's, indem er nemlich unschuldig Verfolgung und Tod erleidet, wird die von Jehova gewollte Erlösung des Volkes von Sünde und Unheil glücklich zu Stande kommen. Aus diesem Grunde hat Jehova Gefallen, daß das Volk seinen Knecht verfolgt und tödtet". Der letzte Satz aber ist total falsch und kommt von der falschen Annahme, als seie V. 9. u. 10. das Volk das Subject. Daß auch die Annahme Häv.'s, verschiedene Worte, theils Gottes, theils des Propheten seien, zu unterscheiden, unnöthig ist, hat unsere Erklärung gezeigt. V. 11—12. Vit.: oratio Dei patris confirmans confessionem et doctrinam Chori et uberius explicans passionem Domini fructus. Hahn: „das Volk, der Same seie Subject, welches zum befriedigenden Genusse des Heiles gelange", ist ebenso unrichtig, als seine Erklärung des Subjects der vorigen Verse. Weg von den Leiden seiner Seele schauet er's, sättigt sich. Vit.: propter laborem animae suae videbit, saturabitur. Er vermißt bei videbit ein

Object und ſagt: **sunt qui recurrunt ad superius proxime antecedens inquam semen**; ſo auch Geſ.: frei von Leiden ſeiner Seele ſättigt er ſich des Anblicks, woran? der Nachkommen, welche er ſieht, und des Werks des Herrn, welches durch ihn gedeiht. Dagegen aber ſagt ſchon Vit.: **semine autem s. sobole nemo satis commode dicitur saturari.** Er erwähnt ferner Kimchi: **qui subaudit** טוב **bonum**, ſo Hitz., welcher ganz wie Geſ. überſetzt aber erklärt: die Meinung iſt יראה zu בטוב = יאכל בטובה, was aus dem dabeiſtehenden ישבע erhelle, welches ganz recht ohne Copula angeſchloſſen iſt. Er wird ſchauen den טוב יהוה, vergl. Pſ. 27, 13., und ſich ſo ſättigen des Anblicks Jehova's, Pſ. 17, 15. Auch Vit. führt etwas Aehnliches als Frucht der Leiden des Knechtes an: **est receptus in gloriam, videbit faciem Dei in statu summae perfectionis gloriae ac quiescentiae, laetitiae** — allein im Texte ſelbſt ſteht nichts davon, und wo man einmal dem Suppliren Raum gibt, da iſt der Willkür Thür und Thor geöffnet. יראה ſteht eben ohne Object, ſomit muß es ſich auf etwas im Texte Enthaltenes beziehen. Es bleibt uns nun übrig, es 1) auf das Folgende zu beziehen gegen die Accente, was nach Vit. ſchon Aqu., Theod., Syr., LXX thaten, ebenſo Koppe, Jahn, Knbl. „fern vom Leiden ſeiner Seele ſieht er, ſättigt er ſich ſeiner Einſicht, d. h. frei von allen Leiden, welche ihn bis dahin drückten, ſieht er auf ſein einſichtsvolles Wirken hin und hat daran ſeine volle Befriedigung" — aber wo iſt denn vorher ſein Wirken ſeiner Einſicht zugeſchrieben? Hier wird ſomit zu יראה das Object ברעתו wie zu ישבע genommen und ראה mit ב heißt allerdings auf etwas ſehen mit dem Nebenbegriff des angenehmen Intereſſes, und beide V^s wären zu verbinden: mit voller Befriedigung auf etwas ſchauen. דעה wäre dann Erkenntniß, wie Knbl. ſagt, in ihrer praktiſchen Anwendung, und dabei zu denken an das weiſe und darum gedeihliche Wirken, deſſen Erfolge den Knecht Jehova's glücklich machen. Ebenſo Mr.: „**aerumnis perfunctus abunde delectabitur adspectu sapientiae suae**". Stdl. ebenſo ברעתו abhängig von

דעה und ישבע nähere Bestimmung von יראה, dann ist דעה = Anerkennung, Achtung; was der bisherigen Mißkennung und Geringschätzung trefflich gegenübersteht, „der Seele Müh' entlastet sieht er befriedigt seine Anerkennung" mit dem Sinne: er läßt befriedigt bis zur Genüge sein Auge ruhen auf der ihm gezollten Anerkennung. 2) Läßt es sich auf's Vorhergehende beziehen, so Hgst. מן = wegen. Vulg.: **pro eo quod laboravit anima ejus**, er findet jedoch „frei von Leiden" matt und übersetzt: „Wegen des Leidens seiner Seele sieht er, sättigt sich; durch seine Erkenntniß" u. s. w., er sagt, es fehle bei יראה das Object absichtlich, damit die Rede Gottes unmittelbar an V. 10. anknüpfe. Zu ergänzen sind die dort verkündigten Früchte und Belohnungen seiner Leiden, besonders daß der Wille des Herrn durch seine Hand gedeiht, was im Folgenden weiter ausgeführt wird. Auch Häv.: „frei von Leiden seiner Seele schaut er's, sättigt sich daran" — das Object auch unbestimmt, zu verstehen die in V. 10. genannten Segnungen. Er genießt die volle Seligkeit des Anschauens einer so herrlichen Gemeinde, die er sich gestiftet. Umb.: „frei von Leiden seiner Seele sättigt er am Freudenanblick sich" ohne spezielle Beziehung. Ew. ganz eigenthümlich: „Vom Verdienst seiner Seele sollte er sein Auge sättigen". Str.: „aus der Arbeit seiner Seele wird er schauen, daran er satt werde". Er faßt das מן wieder doppelsinnig: dafür daß, **propter** und **pro eo quod** sei richtig, weil der Lohn des Leidens damit angeknüpft sei und noch weiter: wie אם Bedingung und Zeitfolge in V. 10. verband, so jetzt in מן ein **postquam**, welches der Hauptsinn sei, nur nicht als **statim post**, wie Mr. will, sondern mit Ergänzung: als befreit, errettet aus der Mühsal — entrückt. Weiter liege darin, daß der nachfolgende Lohn eine Frucht des Leidens sei als Erwerb, Verdienst, wie wenn sich sonst ein Knecht mit schwerer Arbeit sein Brod verschafft. Mit der zweiten Construktion ist er nicht einverstanden, weil alles viel zu matt, abstract sei. Er verbindet vielmehr 3) daran er sich sättigt und supplirt mit Rosenm. und Coccej. ein באשר dazwischen. Er vermeidet so die Hendiadys, wie sie

Ges., Umb., Ew., auch Dew.: „schaut er sich satt“ annehmen, welche er für zu ordinär klingend erklärt. Was soll aber damit gewonnen sein? Sehen wir seine Erklärung: er lobt Vit.'s Protest gegen יראה, den wir oben schon angeführt, aber was bleibt der Gegenstand seiner Lust? „daß er nur selig machen kann, daß er sich nun ein erlöstes Volk, einen Samen für sein Leben in ihm gewonnen“ — also doch am Ende יראה nur mit anderer Wendung. Er lobt Calvin, wenn er sagt: **quum enim dicit „videbit“ supplendum est fructum et efficaciam. Neque enim satiatur quisquam nisi qui adeptus est, quod unice optabat, ut aliis omnibus neglectis hoc uno sit contentus** — das vollständige Sattwerden geht über unsern Verstand, als diese selbige Liebe sie doch nicht Alle bekommt, sich an ihrem Heil zu freuen. Es folgt bloß רבים, weil Christi Liebe durch Gottes Gerechtigkeit bestimmt bleibt, nicht ordnungswidrig Alle beseligen kann oder will. Das **Unum, quo contentus est**, bleibt freilich in höchster Instanz, auch im Heile der Menschen die Ehre Gottes, die Sattheit an Freuden vor dessen Angesicht, Ps. 16, 11. 17, 15. Wenn Vit. aber bloß verstehen wollte **videbit = videbit faciem Dei**, so seie dies falsch, gleichsam zu persönlich eigennützig, „daß aber dies Freudesattwerden am Angesichte des Vaters zu der Lust am Samen auf Erden mitgehört, ja das eigentlich ergänzend Sattmachende ist, möchte vielleicht das Richtigste sein“. Eine eigenthümliche Art der Erklärung, wie wir solche öfters bei Str. finden: Zuerst heißt er die Erklärungen viel zu matt und abstract, stellt eine neue auf, protestirt auch hier wieder und fördert denselben Sinn zu Tag, dann supplirt er wie die andern Erklärer, endlich protestirt er wieder gegen Vit., bringt aber denselben Sinn, wie jener, als seine Erklärung. Auch supplirt er zu dem supplirten באשר noch wie Hitzig טוב, eint dann eine einfache Erklärung aufgestellt zu haben und hat die complicirteste gegeben. בדעתו, die oben unter 1) angeführte Verbindung des Wortes mit dem Vorigen weist Str. ganz ab. Hahn bezieht das Suffix. ו auf den יראה, das Volk, wie ihm dieses immer Hauptsubject ist, während doch vom עבד die Rede ist, und erklärt

„durch seine Erkenntniß" = indem er zur Erkenntniß kommt, d. h. von seiner Sünde zu Jehova in Reue und Glauben sich bekehrt im Hinblick auf den gekreuzigten Heiland. So meinte es schon Kimchi: **pietatis suae fructum**, und Grot: **eam quam habet Dei cognitionem**, weil Israel den Herrn kennt — aber Hahn so wenig als diese Erklärer haben gesehen, daß sogleich in עַבְדִּי Gott erste Person ist. 1) Mr.: **abunde delectabitur adspectu sapientiae suae.** Ges.: durch seine Weisheit, ebenso Häv., Ew., Hitz., Umb., Knbl., Köster beziehen das Suffix. auf den Knecht Jehova's als das Subject des Erkennens — aber es ist hier weder von der Weisheit noch Lehrthätigkeit die Rede, das war nicht Mittel zur Erlösung, zum Gerechtmachen, als solcher wäre der עֶבֶד selbst nicht צַדִּיק, sondern im Texte ist als Mittel genannt sein unschuldiges Leiden. Köster: **prudens doctrina** und erklärt: die Heiden seien **per prudentiam Israelis doctoris gentium salvati.** Hitz.: „diese Worte entsprechen der zweiten Hälfte des vorigen Verses, indem hier das Geschäft Jehova's, welches er thun solle, genannt wird. Dasselbe ist erstens das prophetische Amt 42, 1. 49, 6. — er wird durch seine Einsicht Vielen zur Gerechtigkeit helfen; sein zweites Amt ist den Heiden gegenüber das priesterliche, K. 61, 6. — die mitunter vorkommenden Vergehungen wird er sühnen". Aber es handelt sich um ganz andere Realitäten zur Bewirkung des großen Erfolgs, sagt Str. ganz richtig: um Hingabe des Lebens in den Tod. Häv.: „Die Einsicht ist hier nicht die oberflächliche Erkenntniß, sondern das volle absolute Wissen um den göttlichen Rathschluß. Dieses ist zugleich ein Vollziehen des Rathschlusses, daher der so einsichtsvolle zugleich צַדִּיק". Dagegen muß wieder bemerkt werden, daß in diesem Zusammenhang, wo vom Opfertod die Rede ist, eine Gerechtigkeit, die aus der Einsicht resultirt, nicht paßt. Ebenso Umb. „Jehova selbst gibt an, wie das Werk bestehe, das durch die Hand seines Knechtes gelingen werde: Rechtfertigung der Menschen durch sein Lehren und Leiden. Mit dem kürzesten Wort ist der Grundinhalt der christlichen Glaubenslehre vorgezeichnet —

דעת sei als das erste genannt, wodurch der Knecht Gottes befähigt sei, Viele zu rechtfertigen", allein die subjective Einsicht des Knechtes würde, nachdem sein Opfertod beschrieben ist, in der Schilderung kraftlos hintenher hinken. Umb. erklärt aber, es seie ohne Zweifel seine Lehre, תורה gemeint, was für die Prophetenidee freilich plausibel wäre; „der Knecht Gottes müsse aber mehr als תורה, mehr als חכמה besitzen, es müsse in ihm die unbeschränkteste Fülle der Gotteserkenntniß sein, er müsse ein absolutes Wissen Gottes besitzen"; von selbst verstehe sich, daß die γνωσις τ. θεου gemeint sei, denn das Wort יהוה dabei wäre fast ein Pleonasmus gewesen — jedoch steht es bei חפץ auch dabei, ohne pleonastisch zu sein; es kann דעת allein nicht das absolute Wissen Gottes bezeichnen. Es seie aber דעת der יראת wohlbedächtig vorausgestellt, um auszudrücken, daß die Frömmigkeit des Messias aus seinem Wissen Gottes fließe. Darin soll nun die Wahrheit unserer prophetischen Vorherverkündigung liegen, daß der Knecht Gottes nicht durch die menschliche Weisheit irgend einer Schule, sondern durch die Offenbarung Gottes in ihm und durch ihn als ein vollkommener Gerechter, die Menschen selbst gerecht machen und so mit Gott versöhnen werde. Nur indem der Erlöser als Wahrheit, Weg und Leben von sich aussagen konnte „wer mich siehet, siehet den Vater", hatte er die rechtfertigende דעת wirklich, nur so seie er ein צדיק. Aber wo sind denn die Stellen in der Schrift, welche die Rechtfertigung von der דעת abhängig machen? und wie soll eben in diesem Kap. auf die דעת so großes Gewicht gelegt sein? Was aber in Folge von der Entwicklung des Begriffs „vom wahrhaften Einssein des עבד mit Gott" gesagt ist, gehört gar nicht hieher. Auch die Erklärung, daß צדיק nur Folge des wirklichen Besitzes der דעת sei, ist ebenso unrichtig, wie die Ansicht, daß das Rechtfertigen der Vielen aus der דעת folge. In der messianischen Weissagung Jes. 11, 2. kommt allerdings דעת auch vor, aber in ganz anderm Zusammenhang als hier.

2) Hgst. und Str. nach Vorgängen der alten Erklärer,

beſonders des Vit. beziehen das Suffix. auf den Knecht Jehova's als Object der Erkenntniß, auch Stbl. faßt es ſo, nur mit etwas anderem Sinne; weil er דעת mit Achtung, Anerkennung, überſetzt. Vit.: cognitione sui justitiam adferet justus servus meus multis. Er führt an: qui credit in filium, habet vitam. Ihm nach Str. und Hgſt. Erſterer ſagt: דעתו iſt objectiv paſſiv zu faſſen, wie ſonſt vom Erkennen Gottes geredet wird, ſo jetzt vom Erkennen des Knechts, in dem er iſt und wirkt, nemlich daß wir ihn erkennen — dies allein entſpricht der Alles bewirkenden vermittelnden Stellung zwiſchen Gott und uns. Durch ſein Erkanntwerden als Heiland macht er gerecht, denn die Art und Weiſe, wie man zur Gerechtigkeit gelangt, iſt: Chriſtum den Gekreuzigten erkennen. Dies Erkennen iſt aber ein innerlich aneignendes, lebendiges, lebendig machendes durch den Glauben. Dies halten auch die Alten feſt: hic agi de justificatione per cognitionem et fidem Christi. Aa.: intelligitur salutaris illa fidei γνωσις, qua Christus cognoscitur. Mich.: cognitione non qua ipse cognoscit, sed qua tanquam propitiator cognoscitur. Seine Perſon und ſein Werk ſteht da als Object der Erkenntniß. Den Knecht Gottes für das erkennen, was er iſt, darin beſteht „die Gerechtigkeit, ſagt Hofm., die Gott von den Heiden fordert", was falſch iſt; vielmehr hat Str. Recht, „die er uns Menſchen gibt, indem er uns in ſeine Gemeinſchaft verſetzt". Hgſt.: „die Erkenntniß gehört dem Knechte nicht inſofern an, als ſie ihm beiwohnt, ſondern als ſie ihn betrifft, wie die ἀγαπη τϑ ϑϑ die Liebe, welche Gott zum Gegenſtand hat Luk. 11, 42., durch ſeine Erkenntniß = dadurch, daß ſie ihn kennen lernen". Hahn opponirt aber nicht richtig, wenn er ſagt: „nicht Unkenntniß des Knechts iſt der Grund, warum ſein Volk ihn verfolgt und tödtet, ſondern Feindſchaft gegen den in ſeiner Heiligkeit erkannten Sohn Gottes, ſo daß alſo auch nicht die Erkenntniß des Knechts in ſeiner Heiligkeit, ſondern die reuige Erkenntniß ſeiner ſelbſt, ſeiner Verſündigung und Verſchuldung, die Bedingung der Erlöſung für das Volk iſt". Aber wie? geht denn nicht beides Hand in Hand, die Erkenntniß ſeiner ſelbſt und diejenige des Knechts

Jehova's als Bedingung zur Erlösung? Ist denn hier noch von der Feindschaft des Volks die Rede? Nein, vielmehr von dem Erfolge der Thätigkeit des Knechts auf die Vielen. Hahn hebt auch hier wieder seine störende Einschränkung auf's Volk hervor, wie im ganzen Kapitel. Und was die Erkenntniß betrifft, paßt dieses Wort nicht ganz gut zu unserm Kap.? Man vergleiche die einleitenden Worte: „Wer glaubt unserer Predigt und wem wird der Arm des Herrn geoffenbart"? paßt dies nicht ganz gut zu der früheren Schilderung von der Verachtung und Meidung des Knechtes? Gegen diese Hgst'-Str'sche Erklärung ließe sich mit Grund nur ein Bedenken anführen: daß die Redensart „durch seine Erkenntniß" (passivisch) nicht verlangt als Folge: „wird er gerecht machen", sondern ebenso passivisch „werden — gerecht werden". Sollte dieses sprachliche Bedenken so weit gehen, lieber die ganze Erklärung fallen zu lassen, so wäre nur übrig, die Stier-del'sche Fassung zu acceptiren, welche aber allerdings das Wort in einem vom gewöhnlichen abweichenden Sinne faßt. Mit Recht heißt aber Str. die Ansicht, als ob hier die zwei Aemter: das prophetische und priesterliche, vereinigt sein sollen, und Lehren und Sühnetragen zur Rechtfertigung zusammenkämen, wie Umb. und selbst Hitz. freilich in anderm Sinne will, eine grundlose Behauptung, die freilich auch Del. aufstellt, wenn er hier das triplex munus findet: „der Knecht Gottes empfängt die Huldigung von Königen, er opfert sich selbst und entsündigt und rechtfertigt die Sünder, für die er fürbittend gestorben — er ist also nicht bloß Prophet und König, sondern auch Priester — alles in Einem". — Allein seine prophetische Thätigkeit ist in diesem Kap. auch mit keinem Worte geschildert und das Suchen nach derselben haben nur die Erklärer angeregt, welche unter dem עבד den Propheten oder Prophetenstand verstanden wissen wollen, und hernach haben sich auch solche Erklärer, welche unter dem עבד den Messias verstehen, verleiten lassen zur Bereicherung des Messiasbildes, der Vollständigkeit halber, auch die prophetische Thätigkeit zu finden. Zu vergleichen sind dieselben Bestrebungen in K. 42. p. 33 ff. דעתו kann nicht heißen: „exemplo et doctrina pium red-

deroff, auch nicht, wie Ges. will: „zur wahren Religion führen", was gar kein christlich-biblischer Begriff ist; auch nicht wie Hitz. will: „zur Gerechtigkeit helfen", in welchem Worte der Begriff der äußern Gerechtigkeit, die inzwischen von der innern abhängt, vorzuherrschen scheint, auch nicht wie Knbl.: „er macht sie durch Belehrung und Anleitung zu Gerechten, wie er selbst ist", auch nicht wie Hahn will, wenn er sagt: „die Worte stellen dem Volk auf Grund seiner Erkenntniß, d. h. seiner Bekehrung, seiner Erlösung von der Sünde, die Gerechtigkeit, d. h. Rechtfertigung — das Heil in Aussicht". Von der Erlösung von der Sünde und der Mittheilung der wahren Gerechtigkeit kann das Wort nicht verstanden werden (nach der Hahn'schen Erklärung soll ja בִּרְעָתוֹ auf's Volk gehen), sondern es heißt, wie das Neutestamentliche δικαιοῦν, rechtfertigen. Das Wie der Rechtfertigung — jetzt bringt Häv. den richtigen Begriff von צַדִּיק und הַצְדִּיק, während er oben in Folge seiner falschen Fassung von יֵדַע wie Umb. den falschen anbahnte — wird hier sogleich in Folgendem gegeben. „Nicht durch bloße Belehrung", sagt Häv., „sondern durch Uebernahme der Sündenschuld verschafft er ihnen Gerechtigkeit, rechtfertigt er sie". Was aber die Construktion betrifft, so führt hier Vit. eine Bemerkung des Coccej. an: **justificabit multis non multos = adferet s. praestabit multis** δικαίωμα, **causam justificationis sua obedientia** — eine Spielerei, welche Vit. unbegreiflicherweise **doctissima et multi pretii** nennt, die auch Hgst. für sich benützt, denn er sagt: die Construktion mit לְ erkläre sich aus einer Modifikation der Bedeutung: „Gerechtigkeit bringen". Wie das Wort bei Daniel mit dem Accus. construirt ist, so ist's eben hier mit לְ construirt. Mit solchen Modifikationen ist eigentlich nichts erklärt, die Construktion des hebräischen richtet sich nicht nach dem deutschen Idiome. Stdl. sagt hier ganz einfach richtig: „das Hifil ist hier wie öfters mit dem לְ construirt". Es kann auch der sogenannte Syriasmus sein pro Accus., welchen Ges. und Str. in ihren Lehrgebäuden anführen. Str. macht sich die Sache anders zurecht: „Wenn er gerecht macht, Gerechtigkeit wirkt, den Vielen oder für die Vielen, und zwar als Knecht,

so ist er zugleich hyponoetisch, wiewohl Gottes, darin auch Knecht für die Vielen, der Menschen Knecht, insofern er ihnen dient, mit Heilserwerbung um sie sich bemühend, arbeitet — er vergl. לְמַ֫ V. 8., welches wir aber anders faßten. — Daß רַבִּים auf 52, 14. 15. weist, ist richtig, fügt aber nach einer feinen Bemerkung Str's. den Artikel bei; die οἱ πολλοὶ sind nicht mehr die πάντες, wie vorhin, wo vom Tragen die Rede war, sondern nur die Vielen, welchen es zu gut kommt. Auch hat Str. darin ganz Recht, daß in הַצַּדִּיק beides in einander liege, das Gerechtsprechen und Gerechtmachen, „jeder justificatio muß als Lossprechung bereits ein Keim wirklichen Rechtseinpflanzens innewohnen, obgleich unserm Bewußtsein dies nicht gleich sich aufdeckt, vielmehr für uns das Gerechtwerden durch das gläubige Ergreifen initiativer Gerechtsprechung bedingt bleibt". Es hat zwar zunächst hier den Sinn, sensu forensi gebraucht zu sein, aber diese Lossprechung muß in einer wesentlichen Mittheilung wurzeln.*) Ein Punkt, der eben hieher gehört, denn zur Versöhnung, nicht zur Lehre, gehört das הַצַּדִּיק, also auch hier nicht zum ersten Gliede, sondern zum letzten, „ihre Missethat wird er auf sich nehmen". Str. sagt weiter richtig: „Wenn Bellarmin aus dem gut getroffenen ipse justus der Vulg. herleitet: **Christum etiam juste operando ac nobis justitiam suam impertiendo justificare** — so hat er wenigstens gegen extrem dies läugnende protestantische Dogmatik. völlig Recht", sagt doch selbst Vit., Christus heiße צַדִּיק **etiam quod fuerit** בַּעַל צְדָקָה **habens justitiam qua donaret alios**, und später: **justitiae causa et donator fiet multis.**

צַדִּיק wird gewöhnlich als Apposition gefaßt, wie auch Hahn es faßt, aber es müßte dann, wie Hgst. richtig bemerkt, nachstehen und den Artikel haben. Es steht vielmehr für sich emphatisch und vertritt somit die Stelle eines Subst. Deßhalb steht es voran. Er wird rechtfertigen, sofern er der absolut Gerechte

*) cfr. Beck's christl. Lehrwissenschaft p. 565 und 578, 2) wo auch das Verhältniß von Rechtfertigung und Versöhnung ohne dogmatische Befangenheit trefflich auseinander gelegt ist.

iſt, ſofern er der Idee der Gerechtigkeit vollkommen entſpricht. StdL. erklärt ganz eigenthümlich, das Adjectiv beſtimme das Zeitwort näher oder ſtehe vielmehr pleonaſtiſch bei ihm, alſo hier לחיות צדיק = צדיק, um zu ſein etwas Gerechtes. Die Anſicht hat keine Aufnahme gefunden. Der Sinn „mein Knecht macht gerecht, um gerecht zu ſein, Viele“, iſt verfehlt, denn nicht macht der Knecht gerecht, auf daß er gerecht werde und ſei, ſondern als Gerechter, weil er gerecht iſt, macht er auch Andere gerecht.

יסבל. Stdl.: es ſtehe das Futur., um den Knecht Jehova's als den zu bezeichnen, zu deſſen Weſen es gehört, die Sünden zu tragen. Str.: es darf nicht als Präterit. angeſehen werden, nicht = eo quod portaverit, oder siquidem bajulavit, ſondern, wie Geſ. mit Recht erinnert, „daß die vorhergehenden und folgenden futura ſich alle auf den Stand der Erhöhung beziehen“, und alſo hier von keinem leidenden Tragen mehr die Rede ſein kann; wenn aber Geſ. meint, der עבד erleichtere ihre Sündenlaſt durch ſeine Lehre, indem er ſie beſſere und dadurch ihnen Vergebung verſchaffe, ſo hat er vergeſſen, daß er ſelbſt V. 4. das Tragen der Schmerzen von der ſtellvertretenden Genugthuung erklärt hat. Wenn aber vollends Hitz., um ja den Ausdruck auf das Volk, nemlich ihr prieſterliches Amt den Heiden gegenüber, zu beziehen, erklärt, „die mitunter noch vorkommenden Vergehungen wird er ſühnen“, mit dem Zuſatze: auf dieſen Begriff ſeie סבל hier zurückzuführen und es ſeie ſonnenklar, daß nicht das סבל hier gemeint ſein könne wie in V. 4., ſo iſt dies pure Willkür, iſt ja im ganzen Stück das Subject nicht einmal gewechſelt und dieſe Willkür ſucht ſich, ſtatt zu beweiſen, hinter dem Schatten des „ſonnenklar“ zu verſtecken. Str.: das Futur. — LXX: ἀνοίσει — bezeichnet die fortwährende Gültigkeit, Wirkſamkeit, Ausführung, quoad effectum, nachdem er ἐφ' ἅπαξ getragen hat, nemlich ſo lange das הצדיק in dem רבים noch nicht vollendet iſt. Gut macht Str. gegen Hgſt. geltend, daß jetzt der ſchon oben mitenthaltene Begriff des Wegnehmens entſcheidend hervortrete. Kubl.: „er nimmt die Vergehungen auf ſich, indem er bei Jehova intercedirt, und dadurch Vergebung für die Fehlenden erwirkt. Dies

war hauptsächlich ein Geschäft der Priester; aber auch die Propheten und Frommen überhaupt intercediren nach hebräischem Glauben mit Erfolg Gen. 20, 7. Job. 22, 29. f. Die Vielen sind ohne Zweifel die zahlreichen Heiden, welche sich dann Jehova zuwenden werden; zu ihnen stehen die Israeliten in einem Verhältniß wie Priester und Propheten zu Laien". Mit solchen Erklärungen die Ansicht, als seie unter dem עבד der bessere Theil der Exulanten zu verstehen, halten zu wollen, beweist, daß es schlimm stehe um diese Ansicht. Es ist ja gar nicht vom Intercediren die Rede, sondern von der Mittheilung der Gerechtigkeit, deren subjective Bedingung die Erkenntniß des Knechtes Jehova's ist, objective Bedingung die vom עבד vollbrachte und immer fort noch geschehende Versöhnung.

V. 12. Hahn: „schließliche Hinweisung auf den mittels seiner Besiegung gerade von dem Knecht Jehova's zu gewinnenden Sieg über sein Volk" schränkt fälschlicherweise wieder den ganzen Inhalt auf's Volk ein, die עצומים und die רבים; er hat nicht beachtet, daß 52, 15. in dem Compendium unseres Kapitels von „vielen Heiden" die Rede ist. Die Schilderung ist hier von einem siegreichen Kämpfer hergenommen, der nach schwerer Kampfesarbeit den herrlichsten Beutelohn erhält, ein Bild, welches als Bezeichnung des siegreichen Gelingens des Werkes des in der Weissagung Verheißenen oftmals vorkommt, Ps. 2, 8. Jes. 11, 10. u. s. f., weßhalb auch Hgst. darauf aufmerksam macht: der Knecht Gottes wird durch sein Leiden und Sterben sich dieselben Erfolge sichern, welche weltliche Eroberer (namentlich Kores) durch sein Schwert und Bogen. Der Gedanke ist der, daß durch Christum und seinen Opfertod das Reich Gottes eintritt in die Reihe der welterobernden Mächte. Denn hinter der Gleichstellung mit Betheiligung an weltlichen Triumphen ist der Gegensatz verborgen; denn sein Triumph geht durch tiefste Erniedrigung, durch Leiden und Tod. Darum will ich ihm zutheilen die Vielen. לָבִּים bezieht Hahn nicht auf die im Vorigen bezeichneten Leistungen des Knechts Jehova's, sondern auf sein erst zu nennendes Ver-

dienſt. Was iſt aber dies für eines? Hahn geſteht ſelbſt ganz naiv zu, es ſeie freilich kein anderes, als das bereits genannte. Es ſcheint oft, es müſſe widerſprochen werden, bloß um etwas Neues anzubringen. Daß „darum" am Schluſſe einer längern Reihe von Sätzen den zuſammenfaſſenden Schluß zieht, braucht gar nicht bewieſen zu werden; es geht das „darum" auf das bis dahin vom Knecht Ausgeſagte, auf ſeinen ganzen Dienſt, den er geleiſtet, der in den Worten ꝛc. רחץ noch einmal ſummariſch recapitulirt wird. Nun zum drittenmale ausdrücklich „das Wegnehmen der Sünde" — und dreimal ſoll dies vom Volke geſagt ſein, von dem es doch baare Unwahrheit iſt, nicht einmal allegoriſch, wie Dew. vorſchlug, hätte es Sinn. Geradezu Unſinn iſt, was hier Knbl. beibringt „dieſe Erwartung gründet ſich wohl auf die Siege des Cyrus" — iſt denn Cyrus unter dem „ihm", unter dem עבד verſtanden nach Knbl. — nein er verſteht ja darunter den frommen Theil der Exulanten! Alſo ſagt Knbl.: „Cyrus wird das babyloniſche Reich ſtürzen und große Beute machen. An der letztern aber werden die heimkehrenden Exulanten Theil haben, und zwar ſo anſehnlichen, wie die Vornehmſten in Cyrus Heere, um den theokratiſchen Staat mit Glanz begründen zu können. Auf dieſe Hoffnung konnte der Verfaſſer um ſo mehr kommen, da Cyrus auf allen Zügen auf gerechte und edle Vertheilung der gemachten Beute hielt, insbeſondere darauf, daß τα κρατιστα τοις ἀριστοις zu Theil wurden" — was aus Stellen der Cyropädie bewieſen wird. Hitz.: „es wird verheißen, das Volk, welches ſeither durch Krieg und Bedrückung verringert worden, werde wieder groß und zahlreich werden und, ſtatt wie bisher, ausgeraubt und geplündert zu werden, werde es ſich der Habe Anderer bemächtigen zum Erſatz dafür, daß es die Schuld der Heiden getragen". Aber eben dieſer letzte Grundgedanke iſt oben ſchon als falſch bewieſen, folglich iſt auch das aus ihm Gefolgerte falſch. רבים überſetzt Hitz. mit „Starke", was aber an der Sache ſelbſt nichts ändere, da eben die Menge und Größe des Volkes im Oriente allein deſſen Stärke ausmache — aber eben um des nächſten רבים und des in 52, 15. genannten רבים muß es „Viele" überſetzt wer-

den. 1) Del. überſetzt: darum werde ich ihm Theil geben unter Großen, und unter Gewaltigen wird er Beute vertheilen, dafür daß er hingegoſſen hat in den Tod ſeine Seele und unter Frevler gezählt war, während er die Sünde Vieler trug und für die Frevler fürbat. Umb., Hitz., Knbl.: „darum gab ich unter Mächtigen ihm ſein Loos und mit Helden ſoll er Beute theilen“, ebenſo Stdl.: darum weiſe ich unter Mächtigen ſein Loos und mit Starken ſoll er Beute theilen. Dew.: **sortem ei assignabo inter potentes cum validis distribuet praedam** nach Geſ. — Gegen dieſe Erklärung ſpricht einmal, was oben gegen רַבִּים geſagt iſt, ſodann daß das Object, d. h. das, was ihm als Beute zufällt, fehlt, und daß חלק im zweiten Gliede etwas anders heißen ſoll, als im erſten. Dieſes Object ergänzt Ew.: will ich ihm unter Vielen zutheilen (nemlich Beute), wogegen Hahn richtig bemerkt, daß bei der im ganzen Stücke herrſchenden Gegenüberſtellung des Einen und der Vielen, der Eine ſelbſt hier ſchwerlich zu den Vielen als Einer von ihnen gezählt ſein kann — was zugleich gegen die unter 1) angeführte Auslegung gilt. 2) Hgſt. überſetzt das erſte Glied richtig, aber das zweite falſch „darum will ich ihm an den Vielen Antheil geben und mit Starken wird er Beute theilen“ — er faßt ſomit אֶת wie die Meiſten als Präpoſit., nicht als **Nota Accus.** 3) Häv.: „darum alſo theile ich ihm Viele zu und Starke ſoll er ſelbſt vertheilen als Beute“. Hier iſt das Object da, wie es der Zuſammenhang fordert, und חלק iſt richtig im zweiten Gliede gefaßt wie im erſten. Als Sinn wird angegeben, „wie Gott ihm den höchſten Siegespreis zuerkannt, ſo wird er wiederum denen, die zu ihm gehören, ebenfalls reichen Segen ſpenden, wie ein Feldherr ſeinen Genoſſen lohnt, die es mit ihm halten“. Ebenſo Str., deſſen Ueberſetzung ich acceptirt habe. Er blickte zurück auf 52, 12., was ihn darauf führte, daß dieſer Knecht, in welchem der Herr ſeinem Volke voranzieht, auch der wahre Joſua ſei. Dieſer Joſua wird — und das iſt hochwichtiger Unterſchied vom Vorbilde — nicht feindlichen Cananitern und Königen den Fuß nur auf den Nacken thun, ſondern

zunächſt die zum Lieben gewonnenen und umgewandelten Menſchen, ſeine bisherigen Feinde zu Theil und Beute bekommen. Mit Recht proteſtirt er gegen die Faſſung, die ſchon Calvin hat, daß ב und את unter und mit zu überſetzen ſeien, ja er nennt den unter 1) angeführten Sinn geradezu total ſachwidrig, unmeſſianiſch, verkehrt, und verweist bei dem dreimaligen רבים gerade auf den Nachdruck für den reichen Lohn und großen Erfolg, wie dreimal נפש für den Erwerb. Auch ſagt er ähnlich wie Hahn: „Vornemlich aber iſt dieſer Knecht hier im Texte, Chriſtus in der Erfüllung der große Eine, Einzige, der durchaus nicht bloß unter andere Helden und Sieger geſtellt werden darf"; ebenſo wenig geht das an, daß er unter den רבים als Object gedacht ſeinen Antheil, d. h. Etliche von ihnen bekomme. Schon die LXX richtig αὐτος κληρονομησει πολλους. Vulg.: ei plurimos dispertiam. Die רבים und עצומים ſind nicht bloß Heiden, wie Hofm. will, die רבים ſind nicht alle Menſchen, wie andere Erklärer wollen, ſondern nur diejenigen, auf welche ſein הצדיק Anwendung gefunden hat, auch nicht hiſtoriſch zu beſtimmen, wie Vit. will, der es auf die Römer bezieht. Mit den עצומים iſt der obige Ausdruck „Könige" verallgemeinert, es iſt die Rede von bisher feindlichen Machthabern; es gilt aber nicht ihre Unterdrückung, ſondern ein Gewinnen der Feindſeligen für den Erlöſer — er wird ſie ſelbſt als ſeine Beute bekommen. Piscator und Andere dachten an daemones, und Oetinger an die heiligen Engel, während Luther ſagt: „das ſehe auf den Teufel, die Welt, die Sünde, den Tod, das Geſetz, weil Chriſtus ſchlechterdings alles überwunden habe, was groß, ſtark und viel iſt" — aber der Text bleibt beim Erwerb von Menſchen, was genug iſt. Und die Starken ſoll er ſich zutheilen als Beute. Wenn Hahn „mit den Starken" erklärt = in Gemeinſchaft der Starken = wie die Starken = als Starker — er, der von ſeinem Volke beſiegt den Tod erleidet, wird noch als ſtarker Sieger ſein ganzes Volk ſich zum Eigenthum machen" — ſo fehlt er in dieſem Gliede des Satzes gegen das, was er im vorigen Gliede

an Ew. und Andern getadelt hat; im Texte steht nur „wird er zutheilen", aber das לוֹ kann entweder noch fortwirken, oder kann man es wiederholen „er wird sich zutheilen" = sich aneignen.

2c. תחת אשר = „dafür daß er ausgoß in den Tod seine Seele". Es entspricht dem demonstr. לכן zu Anfang des Verses. Hitz.: hier, wo der Eigenthümer der Seele selbst sie ausgießt, kann der Ausdruck, des Bildes entkleidet, nichts Anderes bedeuten, als: er gab sein Leben in den Tod dahin, opferte dasselbe, ohne daß der Ausdruck selbst schon nothwendig auch Verlust desselben ausspräche. Das folgende Glied solle den Sinn haben: „weil er sich in den Tod gab, galt er für einen todeswürdigen Sünder". Ich finde hier eine Contradictio in adjecto. Wie dies aber auf's Volk passe, das ja der עבד sein solle, hat Hitz. zu erklären übersehen. Das Ausgießen der Seele Ps. 141, 8. zum Tode bezeichnet das Hingeben des Lebens in den Tod mittels Vergießen des Bluts, denn im Blute ist das Leben, die Seele. Wie erklärt aber Knbl. dies vom bessern Theile der Exulanten? Er verweist auf V. 7. und 8., wo er gesagt hatte: „Mancher wurde im Exil von den Gewaltthätigen geradezu umgebracht". „Mancher" — hier steht aber, der עבד habe seine Seele ausgegossen. Um dem Unsinne zu entgehen, wird ein „Mancher", „Einzelne", „Manche", „Viele", und was der unbestimmten Nebenarten mehr sind, eingeschmuggelt.

Und zu Missethätern sich zählen ließ. Die פשעים sind Verbrecher, was aus dem Zusammenhang mit dem vorigen Satze erhellt. Hgst. will nur an hingerichtete Verbrecher denken. Also, daß er die Sünde Vieler wegnimmt. Ges., Knbl. lassen diesen Satz sammt dem folgenden von תחת אשר abhängig sein. „dafür, daß er hingoß zum Tod seine Seele, daß er den Missethätern beigezählt wurde, daß er die Sünde Vieler trug und daß er für die Uebelthäter vermittelt" — was unrichtig ist, vielmehr kommt ein selbstständiger Satz, was bewiesen wird durch das והוא nach dem Athanach. Auch ist das Präterit., welches die meisten Erklärer bei den Verbis anwenden, falsch. Auch Umbr. und Ew.: „da er doch Vieler Sünde trug" — als ob ein Pro-

test gegen נמנה eingelegt werden sollte, haben unrichtig erklärt, ebenso Del. „während er trug — fürbat". Zwar erklärt letzterer ausdrücklich, יפגיע neben נשא sei Imperfectum, es sei nicht von der ἐντεύξις des Verherrlichten, sondern des Gekreuzigten für seine Feinde die Rede. Vielmehr ist נשא als prophet. Präteritum dem יסבל in V. 11. entsprechend, und bezeichnet nicht ein einmaliges, sondern ein fortwährendes Thun des Knechtes Gottes.

Und für die Uebelthäter in's Mittel tritt. Hahn erklärt auffallend verkehrt: „und er wird die Uebelthäter treffen lassen", eigentlich: und „er wird den Uebelthätern Treffen bewirken, d. h. indem der Knecht Jehova's durch die Missethat seines Volkes den blutigen Tod erleidet, wird er es dahin bringen, daß die Uebertreter, das Volk, durch dessen Uebertretung er stirbt, getroffen werden, nemlich von dem Schlag, welchen sie gegen den Heiligen gerichtet haben, indem sie zur Besinnung kommend denselben im Glauben sich selbst zueignen, als welche ihn verdient haben, und so den Tod des Getödteten selbst sterben, durch Eingehen in denselben kraft reuigen Glaubens. Indem sie nun so mit dem Gekreuzigten sterben im Glauben, werden sie dann auch mit dem Gekreuzigten gerechtfertigt werden und als die Frucht seines Leidens und Sterbens das Leben und die Sättigung davon tragen. So kommt der ewige Gnadenrath Jehova's durch ihn mittels seines Leidens und Sterbens zur Vollendung". Der Schlußsatz beweist, daß es dem Erklärer um eine Vermittlung zu thun war, er erreicht sie aber, weil er die Worte nicht nimmt, wie sie dastehen, auf confuse Weise. הפגיע = er intercedirte, er wurde Mittler. Allerdings heißt es zunächst „treffen", „auf Jemand stoßen", auch: vortragen zu Gunsten Jemands, intercedere, ἐντυγχάνειν Röm. 8, 34. Del.: und für die Frevler fürbat. Wie das Wort mit ב in V. 6. auf Jemand einstürmen lassen, so mit ל für Jemand anlaufen, und 59, 16. מפגיע intercessor. Häv.: wurde Mittler. Stdl.: für die Frevler sich verwendet hat. Hgst.: die Frevler wird er vertreten. Die Vertretung geschieht dadurch, daß der Knecht Gottes ihm sein Verdienst als Ursache der Begnadigung der Frevler und der Verge-

hung ihrer Sünden vorhält; es werde, sagt Hgſt.; das ſtellvertretende Leiden als Grund der Vertretung bezeichnet. Calvin: primum enim sacrificium corporis sui obtulit et sanguinem fudit, ut poenam a nobis debitam solveret, deinde ut valeret expiatio advocati officio functus est atque intercessit pro omnibus qui fide hoc sacrificium amplecterentur. Luther: „er betete", was zu wenig ausſagt, es muß vielmehr Wort und That hier eng verbunden ſein. Geſ. überſetzt: „und für die Uebelthäter betete". Es ſeie von dem früheren Zuſtand die Rede, aus welchem noch dieſer Zug des Edelmuths und des verſöhnlichen Sinnes des Leidenden hervorgehoben werde. Man habe Züge von Feindesliebe im Alten Teſtamente vermißt, hier ſei einer der ſchönſten. Der Verfaſſer ſtehe aber weit höher als Jeremia, der oft die fürchterlichſten Flüche über ſeine Feinde ausſtoße. Die Leiden des Exils haben dieſe Stimmung von Ergebung und Reſignation begünſtigt. Hier hat ſich Geſ. ein ſchlimmes Zeugniß für ſeine Auffaſſung der Prophetie ausgeſtellt, und Str. ſagt nicht zu viel, wenn er ausruft: Gott erbarme ſich, daß ſolche Leute noch Autorität ſind für den Inhalt heiliger Schrift. Hitz. proteſtirt gegen die Ueberſetzung: „er betete für die Uebelthäter", weil dies, obwohl den Iſraeliten geboten und vielleicht auch geſchehen, doch etwas Neues wäre. Str.: ja wohl, dieſe Weiſſagung meint nicht etwa nur das vereinzelte Factum Luk. 23, 34., ſondern bezeichnet יַפְגִּיעַ zum Schluß des Ganzen mit von der Paſſion hergenommenen Worten die fortgehende Vermittlung, Vertretung, zunächſt Fürbitten, dann Intercediren überhaupt. Ew.: einſtand. Köſtet: utpote qui pro peccatoribus intercedere pergat. „Das einmal im Fleiſch geſchehene vollbrachte Vermitteln oder ſich in's Mittel ſtellen ſetzt ſich nun in ſeiner Kraft und Wirkung fort, droben wie drunten. Dies יַפְגִּיעַ zeigt Ihn zuletzt auf dem Herrſcher- und Heilandsthron der Geduld, bis alle die Seinen geſammelt ſind. Unter dieſem יַפְגִּיעַ lebt und beſteht die Welt noch reden und ſchreiben, toben und läſtern die Feinde, von denen er manchen Starken noch als Beute heimführen wird. Aber dieſes יַפְגִּיעַ, Frucht zum Heile, zum Wegnehmen der Sünde aus

Kraft seines Tragens, genießen insonderheit alle die Vielen, die ihm zugetheilt werden, sein Samen, sein Leben, seine Freude, sein Erbtheil, seine Beute, sein Schmerzenslohn". (Str.)

Von Kap. 54—66. sagt Köster richtig: **Uno quidem et altero versu Israelitae servi et electi Jehovae appellantur; unius tamen servi Jehovae nulla unquam fit mentio**, deßhalb findet auch Vit. schon bei K. 54, 1. sich veranlaßt zu der Bemerkung: **declarato magno mysterio passionis et obedientiae Messiae introducitur chorus propheticus, qui aperto ore explicet illius proximum fructum, ecclesiae amplificationem ex accessione רַבִּים multorum, quorum peccata Messias tulerat.**

Einige Stellen haben wir noch auszuheben, welche ein Licht werfen auf die schon behandelten und welche zugleich tauglich sind, Beweis zu liefern für die Richtigkeit der Auffassung der bisher behandelten Stellen, sowie für die Richtigkeit unserer Fassung im Ganzen und Großen.

Kap. 55, 3—5.

V. 3. Neiget her euer Ohr und kommet zu mir, höret und es lebe eure Seele! Ich will mit euch schließen einen ewigen Bund, die Gnaden Davids, die beständigen!

V. 4. Sieh! zum Zeugen der Völker stelle ich ihn, zum Fürsten und Gebieter der Völker.

V. 5. Siehe! eine Volksmasse, die Du nicht kennst, wirst Du herbeirufen, und eine Volksmasse, die Dich nicht kennt, wird zu Dir eilen um Jehova's deines Gottes willen und ob des Heiligen Israels, daß (weil) er Dich verherrlicht hat.

V. 1. 2. enthält einen einladenden Aufruf zum Genusse der freien und reichen Gnade, welche Jehova anbietet, V. 3—5.: Er will mit Israel einen ewigen Bund schließen und ihm die auf die fernste Zukunft lautenden, unwandelbaren Davidsgnaden geben, indem er ihm den zukünftigen Davidssohn, den zweiten David, den Messias gibt — „der Gnadenbund ist also die Realisirung der dem David gegebenen Verheißungen" — und in dem messianischen Königthum

bung ihrer Sünden vorhält; es werde, ſagt Hgſt., das ſtellvertretende Leiden als Grund der Vertretung bezeichnet. Calvin: **primum enim sacrificium corporis sui obtulit et sanguinem fudit, ut poenam a nobis debitam solveret, deinde ut valeret expiatio advocati officio functus est atque intercessit pro omnibus qui fide hoc sacrificium amplecterentur.** Luther: „er betete", was zu wenig ausſagt, es muß vielmehr Wort und That hier eng verbunden ſein. Geſ. überſetzt: „und für die Uebelthäter betete". Es ſeie von dem früheren Zuſtand die Rede, aus welchem noch dieſer Zug des Edelmuths und des verſöhnlichen Sinnes des Leidenden hervorgehoben werde. Man habe Züge von Feindesliebe im Alten Teſtamente vermißt, hier ſei einer der ſchönſten. Der Verfaſſer ſtehe aber weit höher als Jeremia, der oft die fürchterlichſten Flüche über ſeine Feinde ausſtoße. Die Leiden des Exils haben dieſe Stimmung von Ergebung und Reſignation begünſtigt. Hier hat ſich Geſ. ein ſchlimmes Zeugniß für ſeine Auffaſſung der Prophetie ausgeſtellt, und Str. ſagt nicht zu viel, wenn er ausruft: Gott erbarme ſich, daß ſolche Leute noch Autorität ſind für den Inhalt heiliger Schrift. Hitz. proteſtirt gegen die Ueberſetzung: „er betete für die Uebelthäter", weil dies, obwohl den Iſraeliten geboten und vielleicht auch geſchehen, doch etwas Neues wäre. Str.: ja wohl, dieſe Weiſſagung meint nicht etwa nur das vereinzelte Factum Luk. 23, 34., ſondern bezeichnet יפגיע zum Schluß des Ganzen mit von der Paſſion hergenommenen Worten die fortgehende Vermittlung, Vertretung, zunächſt Fürbitten, dann Intercediren überhaupt. Ew.: einſtand. Köſtet: **utpote qui pro peccatoribus intercedere pergat.** „Das einmal im Fleiſch geſchehene vollbrachte Vermitteln oder ſich in's Mittel ſtellen ſetzt ſich nun in ſeiner Kraft und Wirkung fort, droben wie drunten. Dies יפגיע zeigt Ihn zuletzt auf dem Herrſcher- und Heilandsthron der Geduld, bis alle die Sein[illegible] ſammelt ſind. Unter dieſem יפגיע lebt und beſteht [illegible] noch reden und ſchreiben, toben und läſtern die Fei[illegible] er manchen Starken noch als Beute heimführen [illegible] ſes יפגיע, Frucht zum Heile, zum Wegneh[illegible]

Kraft, seines Tragens, genießen insonderheit alle die Vielen, die ihm zugetheilt werden, sein Sauen, sein Leben, seine Freude, sein Erbtheil, seine Beute, sein Schmerzenslohn". (Str.)

Von Kap. 54—66. sagt Köster richtig: **Uno quidem et altero versu Israelitae servi et electi Jehovae appellantur; unius tamen servi Jehovae nulla unquam fit mentio**, deßhalb findet auch Vit. schon bei K. 54, 1. sich veranlaßt zu der Bemerkung: **declarato magno mysterio passionis et obedientiae Messiae introducitur chorus propheticus, qui aperto ore explicet illius proximum fructum, ecclesiae amplificationem ex accessione** רבים **multorum, quorum peccata Messias tulerat.**

Einige Stellen haben wir noch auszuheben, welche ein Licht werfen auf die schon behandelten und welche zugleich tauglich sind, Beweis zu liefern für die Richtigkeit der Auffassung der bisher behandelten Stellen, sowie für die Richtigkeit unserer Fassung im Ganzen und Großen.

Kap. 55, 3—5.

V. 3. Neiget her euer Ohr und kommet zu mir, höret und es lebe eure Seele! Ich will mit euch schließen einen ewigen Bund, die Gnaden Davids, die beständigen!

V. 4. Sieh! zum Zeugen der Völker stelle ich ihn, zum Fürsten und Gebieter der Völker.

V. 5. Siehe! eine Volksmasse, die Du nicht kennst, wirst Du herbeirufen, und eine Volksmasse, die Dich nicht kennt, wird zu Dir eilen um Jehova's deines Gottes willen und ob des Heiligen Israels, daß (weil) er Dich verherrlicht hat.

V. 1. 2. enthält einen einladenden Aufruf zum Genusse der freien und reichen Gnade, welche Jehova anbietet, V. 3—5.: Er will mit Israel einen ewigen Bund schließen und ihm die auf die fernste Zukunft lautenden, unwandelbaren Davidsgnaden geben, indem er ihm den zukünftigen Davidssohn, den zweiten David, den Messias gibt — „der Gnadenbund ist also die Realisirung der dem David gegebenen Verheißungen" — und in dem messianischen Königthum

ist das Davidische Königthum nicht nur erneuert, sondern auch vollendet. Das messianische Königthum aber vereinigt unter sich alle Völker und wird für Israel die Zeit der großartigsten Verherrlichung herbeiführen.

ברית עולם. Vor allem ist zu vergleichen, was ich in Bezug auf ברית in K. 42. bemerkt habe. Es sieht zurück auf 54, 10.: „denn die Berge mögen weichen und die Hügel wanken; meine Liebe aber weicht nicht von dir und mein Friedensbund wanket nicht, spricht dein Erbarmer Jehova". Wenn in der angeführten Stelle mehr auf die Vollendung im שלום geschaut wird, so ist hier der neue Bund bezeichnet mit חסידי דוד הנאמנים. Was die Construktion betrifft, so sind die Worte ꝛc. חסידי entweder als Zeugma mit ברית verbunden und man hat ein anderes passendes Verbum zu ergänzen. Vit.: **me daturum vobis** oder einfach als Apposition zu ברית, wo dann der allgemeine Begriff „gewähren", „geben", welcher im vorigen „Bund schließen" enthalten ist, noch nachwirkt. Denn bei jeder Bundschließung gewährt zuerst Jehova etwas und dann erst stellt er seine Aufgabe. Es fragt sich nun: weist V. 4. auf den bereits in David geschehenen vorbildlichen Erfüllungsanfang zurück, so daß der Hauptgedanke von V. 4. 5. dieser ist: Wie David ein Gebieter über Völker war, so übergibt sich nun die ganze Heidenwelt Israel, dem Volke Davids, oder hat V. 4. den Knecht Jehova's in individuell persönlichem Sinne, den Messias zum Object, so daß דוד V. 3. entweder geradezu Name des Messias oder doch des Davidischen Königthums ist, welches im Messias sich vollendet? Del. sagt: da Prät. und Fut. wechseln, da der Knecht nicht ausdrücklich genannt ist und also נתתיו auf דוד zurückzubeziehen am nächsten liegt, da endlich sonst nirgends in diesem Weissagungscyklus der Knecht als Davidide aufgeführt wird, so entscheiden wir uns mit Hahn für die erstere Auffassung, wornach V. 4. von der vergangenheitsgeschichtlichen Person Davids redet und V. 5. sich an das Israel der Zukunft mit der Verheißung richtet, daß es, was jener war, in gegenbildlicher voller Wahrheit werden werde: die ganze ihm bis jetzt unbekannte Heidenwelt wird sich Israel an-

ſchließen und ſich untergeben um Jehova's willen, denn der macht Iſrael herrlich, ſo daß die Völker ſich beeifern, zu Iſrael zu zählen. (Vergl. was wir zu K. 42. bemerkt, insbeſondere p. 29 ff. und anb.) Wenn aber Knbl. meint: In dieſer Mahnung zur Heimkehr in das heilige Land und zur Erfüllung der Bedingungen des Heils fordert der Verfaſſer zuerſt die Exulanten im Allgemeinen auf, ſich Jehova inſt ganzer Ergebenheit zuzuwenden und demgemäß ſich zur Rückkehr in ſein Land zu entſchließen, wo ihnen der Genuß der beſten Erdengüter und eine Macht und Herrſchaft wie zu Davids Zeiten zu Theil werden werde, und unter den „Hulden Davids" nichts verſteht als ſolche, wie ſie Jehova dem David erzeigte, als Verleihung hoher Macht und Herrſchaft und großen Glanzes und in der geſammten Stelle nichts findet, als „bloße Zurückweiſung auf den alten König David", wie Eichhorn, Geſ., Mr.: **beneficia constantia qualibus Davides ornatus est**, und Hitz.: David iſt nicht geſetzt für das Davidiſche Königshaus Hoſ. 3, 5., noch für den künftigen David Ezech. 34, 24., ſondern David iſt ſelbſt gemeint und es wird auf die Urzeit zurückgeſehen; es wird gezeigt, daß die Gnade, welche dem Volk werden ſoll, derjenigen, welche dem David geworden war, ganz analog ſei, und daß, wie David Herr der Völker war, ſo werden ſich auch dem Volke Iſrael die Völker unterordnen, und Hofm.: was wgn. unter den „Hulden Davids" zu verſtehen habe, kann nach der Vergleichung von Pſ. 89, 50. und 2 Chr. 6, 42. nicht zweifelhaft ſein; es ſind die Gnadenerweiſungen, welche Jehova dem David zugewendet hat. Hahn: „die verſicherten Gnaden Davids, d. h. die David für ſein Haus und ſein Volk, ſofern daſſelbe im Davidiſchen Hauſe concentrirt iſt, zugeſicherten Gnaden. Wenn Iſrael zu Jehova ſich bekehrt, wird Jehova ihm den David als Gnade für die Zukunft zugeſicherten ewigen Bund wirklich ſchließen 2 Sam. 23, 1—7., ſonach iſt unter David nicht das Davidiſche Geſchlecht oder der zukünftige David, der Meſſias zu verſtehen, ſondern der König David ſelbſt" — ſo faſſen dieſe Erklärer alle die Sache viel zu äußerlich und haben den rothen Faden der Weiſſagung, der ſich durch das ganze Alte Teſtament

zieht, verloren; auch die Bedeutung Davids als Musterbildes eines theokratischen Königs, der insofern messianische Bedeutung hat, allerdings nur typische, übersehen, gerade wie sie bei Erklärung der früheren Stellen, wo vom Volke Israel als theokratischem, somit als typisch-messianischem die Rede war, eben den Begriff des theokratisch-messianischem übersehen haben.

Wenn aber Str. geradezu sagt, דוד ist Christus selbst und vom ehemaligen David kann hier unmöglich die Rede sein — so fällt er in das entgegengesetzte Extrem und fehlt ebenso, indem er die Grundlage aller Weissagung, das Volk Israel mit seiner bedeutungsvollen Geschichte, die durchaus Typus ist, und seinen typischen Persönlichkeiten, worunter David hauptsächlich zu nennen ist, ganz außer Acht läßt, während er doch zu einer andern Stelle sagt: „immer dieselbe Grundanschauung von dem bevorzugten Volke, durch dessen Vermittlung erst allen Völkern schließlich wie anfänglich das Heil kommt". Schon Köster hat das Richtige angedeutet, wenn er sagt: **quam facile enim illis temporibus cum populi nomine Messiae notio coaluerit, monstrat etiam locus per se difficillimus, sed ex hactenus allatis nullo negotio illustrandus. Versum 4. perperam Gesen. refert ad solam prisci Davidis memoriam: id enim neque contextus patitur, neque vox הן quae semper nova et futura nuntiat** (letzteres allerdings, vgl. S. 123 f., nicht ganz richtig) **ergo auctor, V. 3 loquitur ad Judaeos, V. 4. Messiam tangit ex Judaeis proditurum et V. 5. demum populum tanquam unicam personam adloquitur.** Die Anschauung des Propheten geht auch hier vom Volke aus, und die höhere Allgemeinheit des Volks, um welcher willen das Volk, ungeachtet es in der Erscheinung seiner Idee nicht entspricht, doch bei Gott in Gnaden ist, — denn er hat ihm ein für allemal seine חסדים zugesagt, und diese müssen vermöge der göttlichen Treue הנאמנים sein, nicht nur firmae, sondern weil sie von Zeit zu Zeit sich wieder realisiren, bis die ganze πληρωσις in Christo auftrat und gleichsam immer wieder aufgefrischt und bestätigt werden, confirmatae — stellt sich dem Alten

Teſtamente eben nicht als abſtracte Allgemeinheit dar, ſondern in ihrer concreten Verwirklichung in einzelnen Individuen, in den Patriarchen, in Moſe, in David und Andern. Wie in K. 41, 9. ſchon auf Abraham recurrirt wird, in welchem das Volk ein erwähltes iſt, ſo hier auf David, der die Verheißung empfangen, „ſein Same ſoll ewiglich regieren und ſein Stuhl und Königthum ſoll ewiglich beſtehen.“ — eine Weiſſagung, die zwar zunächſt auf ſeinen Sohn Salomo ging, aber ihre volle Erfüllung erſt in dem Friedefürſten gefunden hat, der Davids Sohn und Herr und auch Salomo's Urbild war; die königliche Würde in Iſrael iſt Vorbild des meſſianiſchen, Alles vollendenden Königthums Chriſti, und im Leben Davids vereinigt ſich, was die Bedeutung der ganzen Altteſtamentlichen Geſchichte iſt: Chriſtum vorzubilden, zu weiſſagen und fortzupflanzen. Er iſt der Stammvater Chriſti; ausdrücklich wird der Segen der Verheißung auf ſeine Familie übertragen und von da an ſchildern die Propheten Chriſtum als Iſai's Sproß und Davids Sohn. Er iſt aber auch in gewiſſer Beziehung Vorbild Chriſti: durch Leiden und Erniedrigung geht ſein Weg zur Herrlichkeit; er wird von geringen Anfängen König des Volkes Gottes, Beſieger der Heiden. So ſieht es auch Hävernick*) an, wenn er ſagt: „Wie hängt die Vorſtellung mit anderweitigen Ausſprüchen über den Meſſias, namentlich ſeine Herrlichkeit zuſammen? Als Knecht Gottes iſt der Meſſias auch den Leiden unterworfen. Das folgt aus dem Begriff des Dienens, des Vollziehens des göttlichen Rathſchluſſes, ſobald der Begriff der Sühne darin aufgenommen wird. Mit den Davidiſchen Verheißungen ſetzt gerade Jeſaj. ſelbſt ſeine Verkündigung in Verbindung. David iſt aber der Typus des Meſſias und zwar in objectiver Hinſicht vermöge der göttlichen Erwählung und Segnung, aber auch in ſubjectiver Hinſicht (vergl. Ezech. 34, 23. 24.) vermöge ſeiner Demuth und ſeines Leidens“.

Bertheau**): von dem Meſſias aus Davids Hauſe und

*) in ſeiner Altteſtamentlichen Theologie von Hahn.

**) Jahrbücher für deutſche Theol. V. Band 3. Heft. 1860. S. 509.

der Wiederaufrichtung des Davidiſchen Königthums kommt nichts vor. Auch nicht K. 55, 3—5., denn durch den ewigen Bund, den Gott mit Iſrael ſchließen will, werden dem Volke nur die Gnaden, die dem David zu Theil geworden ſind, die beſtändigen, zugeſichert u. ſ. f.

Wie willkürlich alſo iſt es, hier nur eine Vergleichung von David und dem Volk Iſrael zu finden! „Allerdings“, ſagt Oehler, „iſt דוד, worauf ſich das Suffix. in dem בחיין bezieht, der alte David, aber aus Hoſ. 3, 5. Heſek. 34, 23. ff. Jer. 30, 9. iſt bekannt, daß das meſſianiſche Königthum nichts Anderes iſt, als die Erneurung und Vollendung des Davidiſchen Königthums, ſo daß in dem Meſſias eben David ſelbſt der die Völker Beherrſchende iſt. Daß in dieſer Stelle der Prophet den Meſſias nicht vor Augen gehabt habe, könnte nur der behaupten wollen, der auch die ungereimte Behauptung nicht ſcheuen würde, der Prophet habe die im Volksbewußtſein ſo lebendige Meſſiasidee überhaupt ganz vergeſſen gehabt“. Somit bleibt es trotz der genaueren Erklärung von Umb.: „nicht als wenn die Frommen des Exils den Meſſias nach ſeiner geſchlechtlichen Abkunft gar nicht mehr auf David zurückgeführt hätten — ſondern ſoviel ſoll hier nur behauptet werden, daß, was von irdiſch-politiſchen Stoffen in dem erwarteten Königsbilde bei aller Idealität eines Jeſaia und Anderer zurückgeblieben, nun durch das Läuterungsfeuer des Exils herausgeſchmolzen worden“, doch einſeitig, wenn er ſagt: „auch die Hoffnung eines prächtigen Königs aus Davids Geſchlecht zur Erlöſung von der Schmach der Knechtſchaft, hatte ſich an den Mauern des übermüthigen Babels gebrochen; nur der Herrſcher eines fremden Stammes wurde ihnen von den Propheten als Retter aus der politiſchen Noth in glänzender Zukunft gezeigt“. Faßt doch Umb. ſelbſt unſere Stelle als meſſianiſch, wenn er ſagt: „Am bemerkenswertheſten und entſcheidendſten endlich für die Verklärung des königlichen Daviden in einen Fürſten beglückender Lehre für alle Völker zeugt K. 55, 3. 4., und mit Recht ſagt er: „denn es muß gewiß auffallen, daß der Prophet bei der Verheißung eines den Durſt löſchenden und Hunger ſtillenden ewigen Bundes, der

er in Apposition „beständige Davidsgnaden“ nennt, hier in Erinnerung sollte gebracht haben, daß jenen David einst Gott zu einem Gesetzgeber und Fürsten der Nationen bestimmt. Das wäre im Flusse weissagender Rede eine höchst unpassende historische Reminiscenz“.

Hahn's Erklärung „die Herrschaft über die Völker ist die nothwendige Folge der Ueberwindung derselben. Was Jehova dereinst dem David zugesichert hat, daß er in seinem Samen die Völker besiegen und beherrschen soll, das wird er ihm, wenn Israel zu ihm sich bekehrt und das durch den zweiten David ihm gewonnene Heil gläubig annimmt, wirklich gewähren“, befriedigt nicht, harmonirt auch nicht ganz mit dem zu V. 3. Gesagten „es sei nur der König David zu verstehen, nicht das Davidische Geschlecht oder der zukünftige David, der Messias“. Zwar richtig sagt Del.: „diese schließliche Erfüllung der Davidsgnaden erlebt Israel freilich durch den Knecht, welcher Prophet, Priester und König in einer Person ist, aber im Bewußtsein des Propheten ist zunächst das Israel der Zukunft Davids Gegenbild, und der persönliche Knecht nur in wiefern er das Centrum des gegenbildlichen Kreises ist. Der stereotype Messiasbegriff ist eben bei unserm Propheten wirklich in den des עבד aufgelöst und kommt erst mittelst der aufsteigenden Bewegung, welche letzterer hat, wieder zu sich selbst; er gelangt erst von der volklichen Basis aus wieder zur Verpersönlichung, und zwar inhaltreicher, geistlicher, verklärter. Der persönliche עבד ist kein anderer, als der בן־דוד der älteren Prophetie, aber die Prämissen, von welchen aus man zu diesem, nirgends ausdrücklich von unserm Propheten gezogenen Schlusse gelangt, sind nicht die, daß der עבד aus dem Samen Davids und der schließlichen persönlichen Verwirklichung der Verheißung, sondern die, daß er aus dem Volke Israel und der schließlichen Verwirklichung der Idee Israels, seines innern Wesens und seines Berufs an die Völkerwelt ist“. — Doch möchte damit, so gut die volkliche Basis hervorgehoben ist, gerade für unsere Stelle das Urbildliche in David zu wenig berücksichtigt sein. David hat über seine Verheißung nur empfangen, weil er König des Volks

Israel war, nur als theokratischer König in einem theokratischen Staate. Auch ist in der eben angeführten Erklärung auf V. 4. zu wenig Rücksicht genommen, indem derselbe einfach auf den alten David zurückbezogen wird, wodurch das Neue, das in unserer Stelle auftritt, verwischt ist. Vergl. 2 Sam. 23, 3—5., wo dem David, „ein gerechter Herrscher unter den Menschen", „ein Herrscher in der Furcht Gottes" verheißen wird, und Jes. 9, 6.: „die Herrschaft wird er mehren und des Friedens wird kein Ende sein auf dem Thron Davids und in seinem Reich, Befestigen wird er es und stützen durch Gerechtigkeit und Wahrheit von nun an bis in Ewigkeit", und Ps. 89, 4. 5. — den ganzen Psalm heißt Köster fere commentarii instar ad locum nostrum; ibi enim similiter praedicantur, חַסְדֵי יְיָ (V. 2. u. 50.) et populus cum rege Messia fere permixtus apparet (V. 39. 51.) — „einen Bund schloß ich mit meinem Auserwählten, schwur David meinem Knechte: in Ewigkeit will ich deinen Samen bestätigen und gründen auf Geschlecht und Geschlecht deinen Thron" — womit die Gnaden Jehova's eben als unveränderliche sich darin bezeugen, daß das Davidische Haus und der Thron ewig dauern soll, — so muß eine Person angedeutet sein, in welcher sich dies alles erfüllt, und dies ist keine andere, als die Wurzel Isai's, welche dasteht „ein Panier der Völker", Jes. K. 11, 9. ff. Ich habe schon bei K. 42. auf S. 30 eine Stelle aus Micha hervorgehoben, und hieher gehört, was Häv. zu Micha 4, 5. sagt: das Neue, welches Micha herzubringt, besteht in der näheren Feststellung der Art und Weise, wie jenes Reich des Friedens zu Stande kommt, nemlich nicht durch menschliche Kraft, ebensowenig durch die Totalität des Volks wie durch eine gewöhnliche Persönlichkeit. Die Gründung des Friedensreiches kann nur durch eine Person bewirkt werden, in welcher sich die Idee des Friedens selbst wahrhaft realisirt und dadurch real mittheilt 5, 4.: וְזֶה יְיָ שָׁלוֹם. So dienen diese Stellen bei Micha, im ersten Theile des Jesaia und unsere Stelle wesentlich zur Erklärung des in K. 42. u. 49. dem Volke

verheißenen Bundes; sie bilden die Ergänzung zu jenen Stellen, welche die volkliche Seite auffassen, dadurch, daß sie die persönliche Seite hervorheben, welche das neue Herrscherthum aufzurichten bestimmt ist, und Micha schreibt dieser Persönlichkeit, welche die Idee des Reiches Gottes realisiren soll, nicht nur ein Angehören dem Geschlechte der Verheißung zu — er geht sogar auf die Urzeit zurück, in welcher Juda das Herrscherthum zufiel Genes. 49, 8. ff. — sondern der eigentliche Ursprung derselben geht hinaus über den zeitlichen Anfang dieses Geschlechtes; es ist sein Ausgang מקדם und מימי עולם. — Dann übt das Reich Gottes seine Segensmacht über die Völker aus, und die Theokratie erreicht selbst ihr Ideal, indem Jehova der einzige Herr dieses Friedensreiches geworden ist, und die Idee der Gerechtigkeit auf dem Throne Davids realisirt sich, und eben die Stellen, welche nach Kap. 53. erscheinen, schildern den neuen Gottesstaat mit seinem Regimente des Friedens und der Gerechtigkeit. Somit bezieht sich V. 4. aber allerdings nur im Zusammenhang mit V. 3. auf den Messias; man könnte sogar das „ihn" auf den Messias beziehen als auf den in K. 52, 14., vergl. pag. 125, in Folge der Vergleichung mit dem vorher beschriebenen עבד als Volk, auch nur unbestimmt hingestellten עבד als Individuum; allein dies ist nicht einmal nöthig, da K. 53. der persönliche עבד in großartiger Schilderung vorangegangen und am Schluß der Schilderung seine Verherrlichung, im Zutheilen der Vielen und im Sichzutheilen der Starken als Beute, vergl. pag. 208, ausgesprochen ist, was auf den Fürsten der Völker paßt. Zudem entspricht besonders der Ausdruck עד לאמים dem K. 42. u. 49. vom Hinausbringen des משפט und תורה vom עבד Ausgesagten. Es liegt somit sehr nahe, unsere Stelle zusammenzubringen mit den früher behandelten Stellen. Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß deßhalb auch in K. 42. und 49. der persönliche Messias gemeint seie; vielmehr handeln die Stellen vor K. 53. vom Volke und dem Bunde, K. 53. aber vom Individuum, welches durch seinen Tod der Stellvertretung allein im Stande ist, die Urbestimmung des Volks, ein Friedensreich zu bilden, zu realisiren. In unserer Stelle wird

auf K. 53. kurz zurückgesehen und dieser leidende Knecht als König und Herr aus Davidischem Geschlechte aufgestellt. Die folgenden Stellen handeln wieder vom Volk, nun aber, wie es nach der vom Urbild Israels ausgegangenen Kraft eine neue Gemeinde bildet, wo dann die unlauteren Elemente durch Gericht ausgeschieden werden, oder vielmehr durch Nichtannahme des Messias sich selbst ausgeschieden haben, — von dem wahren Israel, von dem Reste, der seine Urbestimmung erfüllt, von den in Wirklichkeit wahren Knechten Jehova's. Zugegeben muß werden, daß der Prophet selbst die Vereinigung beider Anschauungen der in K. 53. und der in unserer Stelle und der Stellen im Protojesaia nicht vollzogen hat, aber wie nahe liegt diese Vereinigung besonders für denjenigen, welcher den Deuterojes. und Protojes. zusammen nimmt als ein Produkt eines und desselben Propheten, trotz des Protestes von Umb. nach Ges. (Vergl. den Anfang des zweiten Theiles.) Noch viel natürlicher erscheint diese Erklärung unserer Stelle, wenn man die oben angeführte Stelle bei Hesekiel liest: „und ich erwecke über sie einen Hirten (Kap. 53, 16.: wir Alle wie Schafe irrten wir ꝛc.) und er weidet sie, meinen Knecht David; der wird sie weiden und wird ihr Hirte sein, und ich der Herr werde ihnen Gott sein, und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte". (Umschreibung des Wortes: theokratischer Herrscher.) Trotzdem daß ein Herrscher verheißen wird, erscheint doch Jehova selbst als oberster Herrscher; wie er auch trotz der Verheißung des Messias noch immer als אֵל erscheint, ganz adäquat der Gesammtanschauung des Alten Testaments, und V. 25. „ich schließe einen Friedensbund" — was sich doch nicht auf den alten David beziehen kann, sondern nur auf den von ihm kommenden Samen, auf dem die Verheißung ruht, auf den zweiten David; auch die Stelle aus Hos. „darnach werden sich die Kinder Israels bekehren und den Herrn ihren Gott und ihren König David suchen", und in Jerem. wird darauf hingewiesen, wie eine Zeit kommen werde, wo das Volk Israel nicht mehr einem Fremden dienen dürfe, sondern dem Herrn ihrem Gott und ihrem König David, welcher erweckt werde. Wie nahe es liegt, auch in unserer Stelle, unter dem in Folge der

Davidischen Verheißungen auftretenden, mit David im engsten Zusammenhang stehenden, den עבד aus K. 53. zu finden, bezeugt auch Sacharj. 3, 8., welcher den zukünftigen König der Gerechtigkeit (K. 53. צדק und הצדיק) auch עבד nennt. In V. 5. ist dem Volke, das nun ein messianisches ist, das nur seiner Urbestimmung gemäß seine Idee realisirt, das verheißen, was in K. 42. und 49. — nemlich seine geistige wunderbare Macht über die Völker und sein segenbringender Einfluß auf sie; aber wie sich in den Stellen seit K. 53. zeigt, nicht das ganze Volk, sondern nur ein Theil desselben, d. h. diejenigen, welche den idealen Israel vorher präsentirten — aber die Scheidung in einen frommen und unfrommen Theil des Volkes ist jetzt erst vollzogen. Früher, wo immer auf die Urbestimmung und Verheißung der Vorzeit recurrirt wurde, ging die Weissagung auf's Volk, denn das Volk Israel als Volk hat die Verheißung, dem Volke wurde die Bestimmung; aber in Folge des versöhnenden Todesleidens des עבד trat die Scheidung ein — das ist eben die *Κρισις*, welche der Messias mit seinem Versöhnungsgeschäfte hervorrief. In Bezug auf die Stellen, in welchen die עבדים vorkommen, sagt Knbl.: „der Prophet hoffte, nemlich in seiner ersten Begeisterung, die Jehovaverehrer würden alle wie ein Mann sich zur Heimkehr entschließen, und er faßt sie daher in seinen Reden zu einer einheitlichen Gemeinschaft zusammen in עבדיה, sie sind ihm die Jehovaverehrerschaft oder der Jehovaknecht des Volkes. Allein bei weiterem Verlauf der Ereignisse stellt es sich heraus, daß nur eine Anzahl Jehovaverehrer zur Herstellung der Theokratie im heiligen Lande geneigt war, viele von ihnen aber im Lande des Exils bleiben wollten. Er wendet von da an die theokratische Bezeichnung „Knecht" nur auf die zur Heimkehr und Herstellung der Theokratie Entschlossenen an, braucht aber den Plural, weil die Heimkehrenden nicht der ganze Jehovaknecht, sondern nur einzelne Jehovaknechte waren". Consequent bleibt dieser Erklärer bei der Einschränkung des ganzen Stückes auf die exilische Geschichte, aber das *πρωτον ψευδος* ist eben die Ansicht, als ob die Weissagung,

die wir vor uns haben, nur eine Schilderung der Zuſtände im Exil und unmittelbar nach dem Exile ſeien, ſomit die ganze Weiſſagungsreihe nur Geſchichtsdarſtellung ex eventu und post eventum. Und was iſt damit erklärt über den Unterſchied der עבדים und des עבד, wenn derſelbe nur hervorgeht aus einer getäuſchten Hoffnung des Verfaſſers? Alſo nicht einmal rein hiſtoriſche Geſchichtsſchreibung wird dem Propheten vindicirt, ſondern rein ſubjective, wie ſie ruht in den Hoffnungen des Propheten! Der Prophet wird ſchon weit genug herabgeſetzt, wenn er ſtatt vaticinia nur gemeine Geſchichtsdarſtellung gibt, aber er wird geradezu zum Heuchler und Volksſchmeichler, wenn er, wie Knobel will, auf die, welche zurückkehren wollten, die Segnungen des Friedensreiches herabfleht, ſie mit dem Namen „Bekehrte", „Bewahrte", „auf denen der Geiſt Jehova's ruht", „heiliges Volk", „Auserwählte", „Knechte Jehova's" nennt, während er die, welche nicht zurückkehren, mit Hunger, Durſt, Schande, Herzeleid, Jammer und Heulen bedroht, und mit der göttlichen Rache ihnen Schrecken einjagt, und das alles bloß, weil ſie des Propheten, nach Knobel, rein menſchlichen Rathe, zurückzukehren, nicht bereitwillig ſich fügen.

Kap. 54, 17.

„Das iſt der Erbbeſitz der Knechte Jehova's und ihre Gerechtigkeit von mir, ſpricht Jehova."

Nachdem die Weiſſagung vom Knechte Jehova's ihren Höhepunkt in der Weiſſagung K. 53. vom עבד u. ſ. w. erreicht hat, tritt ſie wieder zurück auf ihre unterſte Baſis und zeigt die Wirkungen des ſtellvertretenden, ſühnenden Leidens in der Conſtituirung einer neuen Gemeinde, was ganz adäquat iſt der Darſtellung bei Micha, einer Gemeinde, welche das wahre Iſrael bildet, in Beſchreibung des Heiles, das diejenigen genießen, welche die göttliche Bundeseinladung mit ihrem Frieden und ihrer Gerechtigkeit acceptiren. Die Momente für die neue Volksbildung ſind eben auf den 55, 4. geſtellten Zeugen und Fürſten hin, in welchem die uralten Gnadenverheißungen unentgeldlich ſich dem heilsbegierigen

Volke darbieten: Suchen und Anrufen Jehova's 55, 6. f., rechtliche Gesinnung und Handlungsweise in Folge der Bekehrung und Vergebung. Die göttliche Bundeseinladung gewährt ohne Ansehen der Person Eintritt und Genossenschaft in dem allen Völkern sich öffnenden Bethause auf dem heiligen Berge (56, 7.). Erst in dieser Bundesgemeinschaft, da Jehova's Geist und Wort regiert, in welcher alles bekehrte Volk sich wieder findet, bricht (K. 57, 15. 16. 19.) das Licht mit seinem herrlichen Glanze an, so daß das Volk selbst ein Licht wird für die noch Unbekehrten aus seiner Mitte, wie für die Nationen von ferne her (vergl. K. 42. unserer Erklärung pag. 54. f.), so daß Nationen und Könige sich dem Gottesstaate einverleiben, der den König Jehova zu seinem Herrscher hat, und das alles auf Grund des ewigen Bundes, dessen Gnade nicht mehr wankt noch weichet. Friede und Gerechtigkeit herrschet, und ein fort und fort sich mehrendes Geschlecht von Gerechten bildet sich (K. 60.). — Dann ist die Aufrichtung der Stämme Jakobs und die Wiederbringung der Verwahrloseten Ismels realisirt. Aber nicht das ganze Volk wird ein עבד Jehova's im wirklichen Sinne, sondern nur der ihm gefällige זרע; nur ein Theil wird zu עבדים Jehova's — es ist dies das neue, seiner Bestimmung entsprechende Israel. Während aber den „Knechten Jehova's" die Verheißungen von Gerechtigkeit und Herrlichkeit für sich und von Segen für die Völker zur Wahrheit werden, hört die Prophetie nicht auf, noch demüthigende Bestrafungen und Erweckungsrufe zur wahren Besserung und Hinweisung auf die drohenden Gerichte, für diejenigen zu verkündigen, — denn es sind auch noch Abtrünnige — welche die frei dargebotene Bundesgnade nicht annehmen, Kinder der Uebertretung und ein falscher Same. Die Gegensätze, welche mit K. 53. in Bezug auf den עבד ausgerungen, präsentiren sich wieder, indem den „Knechten Jehova's", welche den Bund halten, ein Same des Ehebrechers und der Hure entgegengesetzt wird. Es ist sehr wichtig, den Theil unseres Stückes von K. 54—66. in Zusammenhang zu bringen mit dem K. 40—53. Die Erklärer haben darin gefehlt, daß sie die Stellen, wo von עבדים die Rede ist, so abgelöst

von, denen, in welchen der עבד vorkommt, betrachtet haben. Eben das, was in den Stellen des ersten Theils nur angedeutet war in großartiger Anschauung, wird in den Stellen des zweiten Theils näher entwickelt, nachdem in K. 53., das in der Mitte steht, die conditio sine qua non hervorgehoben war. Wie in Folge des stellvertretenden Todes des עבד u. s. f. sich das Ideal, in welchem Israels Bestimmung ruht, realisirt, indem Knechte des Knechtes Jehova's, welche eben damit Jehova's Knechte sind, auftreten, welche Fülle zur Genüge haben, so auf der andern Seite solche, für die sein Tod zur נגע geworden ist (vergl. uns. Erkl. S. 171 f.), welche noch in der Irre gehen ohne Hirten und trotz der angebotenen Gnade noch länger hungern und dürsten, welche also nichts beitragen zur Verwirklichung des Ideals, sondern nur die Fortsetzung bilden von Israel, wie es ein tauber und blinder Knecht ist, wie es sich in seiner empirischen Erscheinung präsentirt, abgelöst vom Messias. — Für diese letzteren hat der Prophet noch göttliche Strafgerichte, während die בחירים, der Rest der Gottesfürchtigen, die volle Gnade des Heiles und Friedens genießen. Dieser Gegensatz tritt besonders stark hervor in folgender Stelle, wo Glückseligkeit und günstige Lebensumstände den Einen, Mangel und Fluch den Andern angekündigt wird, Kap. 65, 13. 14. „Darum spricht also der Herr Jehova: siehe, meine Knechte sollen essen, und ihr sollt hungern; siehe, meine Knechte sollen trinken, und ihr sollt dürsten; siehe, meine Knechte sollen sich freuen, und ihr sollt zu Schanden werden; siehe, meine Knechte sollen jubeln vor Herzenslust, und ihr sollt schreien vor Herzeleid und vor Seelenkummer jammern".

Kap. 59, 20. 21.

„Denn es kommt für Zion der Erlöser und für die bekehrten Sünder in Jakob, spricht Jehova und ich — das ist mein Bund mit ihnen, spricht Jehova: mein Geist, der auf dir ist, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt, sollen nicht weichen von deinem Munde und von dem Munde deines Samens". Wie

auf der einen Seite die Gerichte Gottes drohen für diejenigen, welche der Bundeseinladung nicht folgen, so wird auf der andern Seite für die Bekehrten die Aussicht auf den Erlöser, dessen Wirksamkeit fortgeht, und auf die ewig fortdauernde Gemeinschaft des göttlichen Wortes und Geistes eingeschärft. Köster findet in V. 21. unum locum in K. 54—66. in quo servus J. quodammodo latet. Hgst. und Str. verstehen hier unter dem גאל nach dem Vorgange von Abesra und Kimchi den Messias; allein ich habe schon zu K. 49, 7. pag. 90 es angeführt, daß der עבד selbst nicht als Erlöser erscheint, sondern überall Jehova (vergl. auch 54, 5.) selbst mit seinem starken Arme erlöset aus dem Gerichte, welches über die Gottlosen kommt, welche in den in Folge des Todes des Gerechten aufgestellten Friedensbund nicht eintreten. Die Bekehrten sind „die Bewahrten", K. 49, 6., weil sie durch Bekehrung und Glauben sich haben richten lassen. Vom Messias aber kann hier nicht die Rede sein, weil er kein Erlöser heißen kann für schon Bekehrte. Hitz. hat ganz Recht, wenn er sagt, „vorausgesetzt wird auch hier, daß nur ein Theil des Volkes sich bekehre". Die Zurückweisung in V. 21. auf 42, 1. und 49, 2. ist deutlich. Diejenigen, auf welchen Jehova seinen Geist ruhen läßt, in deren Mund er seine Worte gelegt hat, sind aber nicht der Prophet selbst, auch nicht der Stand der Propheten, sondern nur Diejenigen, auf welche sich das Suffix in אותם bezieht, die Bekehrten, d. h. der Theil des Volkes, welcher seiner Bestimmung nachkommt — er soll fortan des Geistes und der fortwährenden Offenbarung Jehova's theilhaftig bleiben, und so seinem typischen Charakter als Knecht Jehova's völlig entsprechen in Wirklichkeit — deßhalb die Zurückweisung auf K. 49. Die Meinung Grotius, welcher auch hier den Cyrus als liberator figura Christi findet, ist einer Widerlegung nicht werth, da ja von Cyrus hier gar nicht die Rede ist, überhaupt erscheint Cyrus nur als göttliches Werkzeug der Befreiung Israels und als Typus der heidnischen Könige, welche Jehova die Ehre geben, nachdem sie sein Walten unter seinem Bundesvolk gesehen, nie aber er-

heint er, wie Ew. noch annimmt, als Typus des Meſſias
inmal der weltlichen Seite des Meſſias.

Kap. 61, 6. ff.

Ueber dieſes Kap. verweiſe ich auf unſere Bemerkun
K. 50. p. 100 ff. Die Bewahrten, die bewährten Knechte
va's, die Gottes Wort im Munde und ſein Geſetz im
haben, bekommen als Prieſter des Herrn den Miſſionsbe
die Heiden, welcher dem ganzen Volk vermöge ſeiner Urbeſti
zugedacht war, 2 Moſ. 19, 6. Selbſt Geſ. ſagt: In de
ſianiſchen Zeit ſoll nur realiſirt werden, was bisher Ideal
ben war. Zwar Hgſt. findet in V. 3., daß der Redende
digt, wie er nicht nur geſandt und bevollmächtigt ſei, die Er
nicht bloß anzukündigen, ſondern auch zugleich zu ertheile
dem Vorgange von Vit.: **non praeco tantum sed et dis**
tor, ebenſo Str., worauf die Frage: kann das der Pr
durfte der Prophet ſo von ſich reden? Die Stelle vom „
heißt: „ihnen zu geben Hauptſchmuck ſtatt Aſche, Oel der
ſtatt der Trauer, Gewand des Jubels, ſtatt des verzagt
ſtes". Aber iſt denn dieſes **verbotenus** bei Chriſto in E
gegangen? Str. weiß Rath: „Wenn Chriſtus in der
daſſelbe freilich nicht in ſolcher Weiſe verkündigte, darbo
gleichſam hinſtellte, ſo that er weislich und recht daran,
allen Inhalt der Propheten ebenſowohl kannte, als die
ner Zeitgenoſſen. Der Weiſſagung aber geziemt es, mit
unbehindert von der langen Zwiſchenzeit gleich vorausz
ſammenzufaſſen". Mit dem letzten Satze aber hat Str
zeugt, daß die Stelle nicht direct meſſianiſch iſt. Da
er auch aus zu V. 4—6.: „nichts deſtoweniger beh
Iſrael, die alte Stammgemeinde, einen gewiſſen
ſtervolks der Menſchheit, und in dieſem vorzüglich
ſie der eigentlichſte Diener Jehova's". Was
gemeinde", das heißt der Prophet in ſeinem
Knechte Jehova's"; ſie bilden den neuen Prieſ

werden für geehrt und theuer, von ihnen göttlich gesegnet und geschmückt. Sie sind das heilige Volk, die Erlösten des Herrn, und ihre Stadt eine besuchte und nie mehr verlassene (Kap. 62, 12.).

Kap. 65, 8—10.

Indem die Aussicht auf das Heil immer wieder als Trost hervortritt, und der Gottlosigkeit und dem Stolze das Gericht gedroht wird, hebt sich zum Schluß die Gerichtskatastrophe, wie sie das Alte zerstört und ein Neues schafft, hervor, sowohl in ihrer nächsten Beziehung auf Israel, das also nur einen Rest von Gottesfürchtigen der Heilszeit überliefert, als auch in der fernsten Beziehung auf die neue Gemeinde in ihrem Bestehen nach der Neuschaffung von Erde und Himmel (K. 65. f.).

„So spricht der Herr: wie sich findet der Most in der Traube und man spricht: Verderbe sie nicht; denn es ist Segen drin — so will ich thun um meiner Knechte willen, nicht zu verderben ganz und gar, und ich will hervorgehen lassen aus Jakob einen Samen und aus Juda einen Erben meinem Berge, daß es besitzen sollen meine Auserwählten und meine Knechte wohnen daselbst. Saron wird zum Anger der Schafe, das Thal Achor zum Lagerplatz der Rinder für mein Volk, die mich suchen". Str. meint zwar, es rede der Prophet hier keineswegs bloß von den übrig bleibenden Wenigen, dem λειμμα κατ' ἐκλογην χαριτος, sondern von ganz Israel und seiner letzten Zukunft. Wohl hebe die Weissagung an mit שארישוב K. 7, 3., diesem heiligen Samen und Stamme K. 4, 2. 3. 6, 13. 10, 21. 22., jetzt seie sie aber längst höher gestiegen und habe sich erweitert zur Aussicht auf eine fernzukünftige, allgemeine Wiederbringung des Volkes im Ganzen, aber es stehet geschrieben „die mich suchen". Str. erwiedert darauf: „dann sucht, ehrt ihn im Ganzen das Volk". Zur Erklärung vom Bilde der Traube sagt Hahn richtig: weil Israel wie eine Traube den Most, eine Zahl von Gliedern in sich enthält, welche durch die Noth des Gerichts — auch bei Micha tritt immer eine Gerichts-

katastrophe von Realisirung des Friedensreiches auf — zur Besinnung gebracht, in Gerechtigkeit mir dienen wird.

Die Verheißungen sind aber nicht einzuschränken auf die allgemeine Wiederbringung des Volkes Israel, sie sind gegeben allen denen, welche vom leiblichen Israel zum Herrn sich bekehren, Ezech. 37, 21—28., besonders V. 26.; sie gelten auch dem geistlichen Zion, das bei der Verstocktheit Israels seine Verheißungen geerbt hat, Gal. 4, 26—28.

Berichtigungen.

Seite	8	letztes	Wort	lies es statt ſie.
„	15	Zeile	14	ſtreiche das Komma nach Perſon.
„	15	„	1 u. 2.	v. u. lies geläuterten u. bewährten ſtatt — er.
„	22	„	7	v. u. lies saepius ſtatt sapius.
„	23	„	11	v. u. lies Eruirung ſtatt Enuirung.
„	33	„	10	v. u. lies cauti ſtatt canti.
„	34	„	6	v. o. lies explicirt ſtatt explizirt.
„	38	„	16	v. u. lies ταις ſtatt τοις.
„	40	„	5	v. u. lies patientia ſtatt patienta.
„	56	„	2	v. o. ſtreiche zu.
„	70	„	11	v. u. ſtreiche das Komma nach Volk.
„	112	„	2	v. o. lies zugeſagt war; ſtatt war; zugeſagt.
„	122	„	3	v. o. lies einſt ſtatt nicht.
„	122	„	4	v. o. lies vor Staunen ſtatt von Neuem.
„	155	„	8	v. u. lies hisce ſtatt hixe.
„	174	„	16	v. u. lies Präpoſition ſtatt Präpoſitum.
„	182	„	6	v. u. ſtreiche in.
„	184	„	5	v. u. lies רבאו ſtatt רבאו.
„	191	„	14	v. u. lies hae ſtatt hac.
„	191	„	15	v. u. ſtreiche das Komma nach fuerint und ſetze es nach generis.
„	195	„	16	v. o. ſtreiche das Komma nach Gemeine.
„	195	„	9	v. u. ſtreiche das Komma nach ſeien.
„	198	„	6	v. u. lies meint ſtatt eint.
„	204	„	9	v. u. ſtreiche den Punkt nach Dogmatik.

Verlag von Hermann Beyer & Söhne in Langensalza.

Beyer, Dr. Hermann, Lehrbuch der Geschichte für höhere Lehranstalten.
Ausgabe A. In drei Teilen.
I. Teil: Alte Geschichte. Mit 4 Karten und 1 Stammtafel. 1 M. 50 Pf.
II. Teil: Mittlere Geschichte. Mit 4 Karten und 1 Stammtafel. 1 M. 50 Pf.
III. Teil: Neue Geschichte. Mit 4 Karten und 1 Stammtafel. 1 M. 50 Pf.
Ausgabe B. In drei Teilen.
I. Teil: Alte Geschichte. Mit 4 Karten und 1 Stammtafel. 1 M. 50 Pf.
II. Teil: Mittlere Geschichte. Mit 4 Karten und 1 Stammtafel. 1 M. 50 Pf.
III. Teil: Neue Geschichte. Mit 4 Karten und 1 Stammtafel. 1 M. 50 Pf.
Ausgabe C. In zwei Teilen.
I. Teil: Alte Geschichte. Mit 4 Karten und 1 Stammtafel. 1 M. 50 Pf.
II. Teil: Mittlere und neue Geschichte. Mit 8 Karten und 2 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe D. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe E. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe F. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe G. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe H. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe J. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe K. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe L. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe M. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe N. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe O. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe P. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe Q. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe R. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe S. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe T. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe U. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe V. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe W. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe X. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe Y. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.
Ausgabe Z. In einem Bande. Mit 12 Karten und 3 Stammtafeln. 3 M.

Der

Knecht Jehova's

im Deuterojeſaia.

Eine exegetiſch-kritiſche Studie

von

Victor Friedrich Oehler,
Pfarrer.

Zweiter Theil.

Stuttgart.
Druck und Verlag der Chr. Belſer'ſchen Verlagshandlung.
1865.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

II.

Kritiſcher Theil.

Die Frage über die Aechtheit oder Unächtheit des ganzen
ücks Kap. 40—66., das man gewöhnlich Deuteroſeſaia nennt,
h. ob der Verfaſſer Jeſaia ſei, dem Kap. 1—39. zugeſchrieben
rd, der zu Hiskia's des Königs, welcher der dreizehnte war im
iche Juda, Zeit gelebt hat, wie es die Anknüpfung von K. 40.
den hiſtoriſchen Abſchnitt K. 36—39. will, oder ob ein Pro-
et im Exile Verfaſſer dieſes Stückes ſei, oder ob dieſes große
ück nur Zuſammentragung einzelner Stücke verſchiedener Verfaſſer
, wogegen ſchon Köſter richtig bemerkt „ex locorum de servo
hovae agentium catalogo primum illud, si quid video, cer-
sime concluditur: librum nostrum non colligere varia vario-
m fragmenta, sed unius esse auctoris, qui certum quoddam
usilium ratione persequatur“, — hängt weſentlich zuſammen
t der Anſicht, welche man über das Weſen und die Auslegung
s prophetiſchen Worts ſich gebildet hat.

Hält man feſt, was ich ſchon in der Einleitung zum I. Theile
ührt habe, daß alles prophetiſche Wort weſentlich Weiſſagung
, ſo iſt die Frage, ob unſer Stück von Jeſaia, oder von einem
dern Propheten herſtamme, für unſere Unterſuchung, wer der
עבד יהוה ſeie, von durchaus untergeordneter Bedeutung. Zwar
int Umb., „es ſeie bereits von der höheren Kritik unwiderleg-
h gezeigt worden, daß Anfang und Ende unſeres „Jeſaias“ ge-
nnten Buches nicht von einem Propheten herrühre“, und er
innert in dieſer Beziehung „an die gründlichen linguiſtiſchen
terſuchungen von Geſen.“, der mit beſonderem Fleiße den
ng eigenthümlichen Sprachgebrauch des letzten Abſchnitts ausge-
ieden habe, um darzuthun, daß derſelbe jenem Propheten durch-
s nicht zugehöre, vielmehr für den Mund eines im Exile leben-

den und ſchreibenden vortrefflich ſich eigne. Zu verwundern iſt freilich, daß trotz alledem die neueſten Erklärer Hahn und Del.*) das, was die höhere Kritik „unwiderleglich" gezeigt hat, nicht ſofort anerkennen. Der erſtere erklärt ausdrücklich, daß er mit Drechsler ganz einig ſei in der Ueberzeugung von der Aechtheit des zweiten Theils der Weiſſagungen des Jeſaia, und der letztere ſpricht ſich gar nicht blindlings, ſondern in Folge überraſchend überzeugender Beweisführung aus: „es bleibt nichts übrig, als die Macht des Geiſtes anzubeten, welcher den Propheten ſo lange und ſicher auf dem Fittig der Prophetie in der Zukunft wie in ſeiner Gegenwart emporhält. — Nachdem er das Iſrael der Gegenwart bis zur Kataſtrophe Aſſurs vor Jeruſalem begleitet hatte, ward er vom Geiſte hinweggetragen über die folgenden aſſyriſchen und chaldäiſchen Bedrängniſſe — und ward vom Geiſte auf den Boden des Exils verſetzt, um da den Troſt der wahren Erlöſung zu ſchauen. Jenſeit des 16. J. Hiskia's lebt er nur dem Leibe nach noch in Jeruſalem, ἐν πνεύματι aber unter den babyloniſchen Exulanten". Noch mehr zu verwundern iſt, daß Umb. ſelbſt ſeine „unwiderlegliche" Anſicht zurücknimmt, wenn er ſagt, „es laſſe ſich nur ein ſolches Urtheil fällen, daß ſich aus Form und Farbe der Sprache" — eine Sache, die doch bei linguiſtiſchen Unterſuchungen ſehr weſentlich in's Gewicht fällt, — „freilich kein genügender Beweis für den exiliſchen Urſprung unſeres Abſchnitts führen laſſe". Alſo handelt es ſich ſchließlich doch um den Inhalt, und der iſt's eben, der zwingt, dieſes Buch als jeſaianiſch anzuerkennen.

Auch Kurtz iſt heute noch der Anſicht, unſer Stück ſei von Jeſaias, der es wahrſcheinlich in höherem Alter geſchrieben habe. Ebenſo Hgſt. und Str., welche beide ſehr richtig nicht mit Worten, wie Geſ., die Sache zu beweiſen ſuchen, ſondern mit Sachen, d. h. dadurch, daß ſie zeigen, wie die Weiſſagungen in K. 40—66. durchaus ſo zuſammenpaſſen mit den in K. 1—39. enthaltenen,

*) in den ausgezeichneten Schlußbemerkungen zum Drechsler-Hahn'ſchen Commentar.

daß jene durchaus nichts enthalten, was nur im Geringſten mit dieſen im Widerſpruch ſtünde, was ſchon Stdl.*) berührt, wenn er ſagt: „quod inde ab ea rerum conditione Judaeorumque sentiendi atque agendi ratione vates ordiatur, unde ordiri extremo exilii tempore, cui istorum oraculorum originem recentiores tribuendam esse confidentissime affirmant, nequaquam prophetae munere fungens aliquis poterat“. Selbſt Bunſen, der wirklich abenteuerlich den Baruch für den Verfaſſer des Deuteroſeſaia hält, kann doch nicht umhin, einem und demſelben einen großen Theil des I. und den ganzen II. Jeſ. zuzuſchreiben, d. h. dieſelbe Form und Farbe in beiden Theilen wieder zu erkennen. Hat man freilich mit Geſ., welchem in dieſem Punkte Umb. vollkommen beiſtimmt, die Anſicht, daß bei den Propheten „keine übernatürlichen und beſtimmten Prädictionen künftiger Begebenheiten“ vorkommen, ſo muß man natürlicherweiſe auch in der Anſicht, daß Jeſaia wohl der Verfaſſer des Stückes ſein könne, „unſtreitig theologiſche Befangenheit und unphiloſophiſche Denkweiſe“ finden; dann iſt aber auch die „kritiſch begründete Ueberzeugung von dem exiliſchen Urſprunge unſeres Stückes für die bibliſch-dogmatiſche Würdigung deſſelben von der höchſten Wichtigkeit, inſofern dann die darin wahrgenommene merkwürdige Veränderung bedeutender religiöſer Vorſtellungen, eben als ein Erzeugniß jener, den Volkscharakter der Hebräer zum Theil anders geſtaltenden Leidensepoche, leicht begreifbar wird“. Wäre dieſe Anſchauung richtig, ſo würde man zwar den Propheten „den Ausdruck hiſtoriſcher Würde“ bewahren, „und ſie nicht in den Kreis angeſtaunter Wahrſager herabziehen, die durch Ferngläſer, in welche Gott mit eigener Hand die Gläſer eingeſetzt, die Stunde vorausſehen, in welcher der Meſſias geboren wird, oder das Kleid erkennen, in welches ſein Leib gehüllt erſcheint“, wie Umb. in einem allerdings „widerwärtigen“ Bilde, übertrieben ſpricht, man würde nicht „in jenen groben Materialismus der Auslegung zurückſinken, nach dem die Propheten des Alten Teſtaments die Perſönlichkeit

*) in ſeinem Programme von 1829.

des Meſſias nicht handgreiflich genug vorausmalen konnten", ſondern man würde nur einen Schritt conſequent weiter gehen dürfen, um zum oberſten Grundſatz der Exegeſe den Satz zu machen, „daß es keine Weiſſagung gebe", würde ſo auch in den bibliſchen Büchern nicht anders Exegeſe treiben, als in den Claſſikern der Römer und Griechen, wie es auch die Vaticinia, wenn ſie „nur religiöſe Vorſtellungen des Volkscharakters" der Hebräer wären, nicht anders verdienten. Eine Anſicht, gegen welche ſchon Stdl. proteſtirte: „Nos vero fatemur, omnino non assentiri isti de prophetis notioni, quam doctiss. Umbreit solam illis dignam declarat, secundum quam cogitare nefas esset, facultate proprio sensu aliquid praedicendi illos imbutos fuisse. Nam id prophetae Jehovae fuisse nemo negabit, ut divini consilii sese magis magisque perficientis vestigia illustrans moneret, quae monenda erant, in quem finem, ubi officio fungi non poterat, nisi verum rerum gestarum gerendarumque nexum perspiciens, illud etiam requirebatur, ut quamnam futurum tempus rerum faciem ac ordinem sit praebiturum, rite intelligeret. Neque prophetae mentem illis haud circumscriptam legibus non fuisse, quas temporis fert forma, cujus rationem non habere homines non possunt, eo ipso apparet, quod in oraculis juste distinguuntur, quae posteriora prioribus succedant". Daß aber auch bei der Anerkennung, daß alles prophetiſche Wort weiſſagend ſei, der Ausdruck hiſtoriſcher Würde des Propheten gewahrt werden kann, iſt kurz in der Einleitung zum I. Theile, wie in der Spezialexegeſe, wo die Schilderungen des Propheten in Betreff des Volkes, wie es in der Gegenwart ſich darſtellte, hervorgehoben ſind, gezeigt. Umb. hat ganz Recht, wenn er ſagt: „Immer halten ſich die Propheten an den politiſchen Stand der Dinge gebunden in ihren Verheißungen, wie in ihren Drohungen, innerhalb der nothwendigen hiſtoriſchen Verbindungen, in welche Iſrael mit andern Völkern geſetzt war": Aber damit iſt nur die eine Seite der Prophetie hervorgehoben, ich möchte ſagen, die äußerlich-menſchliche. Es fehlt die andere Seite, die göttliche: die Prophetie iſt die Trägerin der göttlichen Offenbarung

und ihrer Bezeugung. Sie ist dies auf Grund einer ganz besonderen göttlichen Geistesausrüstung, welche einen unmittelbar persönlichen Verkehr zwischen Gott und dem Seher voraussetzt. Aber auch die erste Seite ist nicht richtig charakterisirt, wenn bloß auf die historischen Verbindungen, in welche Israel mit andern Völkern gesetzt war, Rücksicht genommen wird, sondern es handelt sich zunächst um Ausführung des Offenbarungsplans eben durch das auserwählte Volk, um den Gang des göttlichen Reichs, dessen Entwicklung, dessen Geschichte zunächst Israel anvertraut ist. Deßhalb erscheint die Verbindung, in welche Israel mit andern Völkern kommt, der Prophetie unter einem ganz besonderen Gesichtspunkte. Wie im weitesten Sinne alle Nationen Gottes Völker sind, aber das Volk Israel Gottes Volk im engeren Sinne, weil es sich dieses Verhältnisses der Angehörigkeit zu Gott eben in Folge der fortgesetzten Offenbarung, deren Dollmetscher die Propheten sind, bewußt ist, so sind alle Völker im weiteren Sinne Werkzeuge der Theokratie. Sie ist das Centralbild des göttlichen Waltens über den Völkern. Auf der einen Seite schaut die Prophetie auch in den Weltereignissen eine ganz besondere Bedeutung für die israelitische Geschichte, weil für die Entwicklung des göttlichen Reiches — in jedem Entgegenarbeiten schaut sie ein Vorarbeiten, in jeder Störung eine Förderung der göttlichen Absichten in Betreff dieses Volkes, wie durch dieses Volk in Bezug auf die ganze Weltentwicklung. Deßhalb setzt dieselbe die allgemeinen, weltumfassenden Ereignisse der Völker in der Gegenwart nicht nur in Zusammenhang mit der ganz besonders gestalteten Vergangenheit und Gegenwart des Volkes, in dessen Mitte sie zeugt, sondern stellt auch den Zusammenhang mit der Zukunft in's Licht und findet deßhalb oft Trost da, wo nach menschlichem Ermessen eitel Elend vorhanden ist, weil sie die Nationen und ihre Bestrebungen mit ihren selbstgeschaffenen, von Gott abgekehrten Wegen im Licht der göttlichen Vorsehung in den großen Weltplan hereinzieht, welchen der lebendige Gott in seiner Wahrheit und Machtvollkommenheit durch die dem Volke vorgezeichneten göttlichen Wege zu realisiren beschlossen hat. Auf der andern Seite aber führt sie auch die Besonderheit

des israelitischen Volkes hinein in ihre allgemeine Weltbedeutung. Die Heidenvölker erscheinen als Werkzeuge in der Hand Gottes, sie müssen unbewußt und wider ihren Willen den göttlichen Zwecken dienen, daß der göttliche Offenbarungsplan in und mit dem auserwählten Volke durchgeführt werde. Sei's nun, daß die Propheten diese Völker als Zuchtruthe über Israel kommen sehen, weil sich das Gottesvolk den Heiden, die von Gott nichts wissen, gleichgestellt und seine Stärke, welche in der Abgeschlossenheit von andern Völkern, im ausschließlichen Bunde mit Gott ruht, vergessend, seinen Beruf verkennend, sich in die Welthändel einmischt und von götzendienerischen Nationen sein Heil erwartet, statt vom Arme des lebendigen Gottes allein seine Hilfe zu erflehen — auf die Verschuldung, die Israel auf sich ladet, folgt, da der Gott Israels ein heiliger Gott ist, das Gericht —, sei es, daß das Volk, wann die göttliche Nemesis über die Völker hereinbricht, nachdem sie Gott ausgebraucht hat, wann er seine Gerichte an seinem Volke vollführt hat, weil sie als über eigene Thaten hochmüthig triumphiren, die Macht des Heiligen erkennt und anerkennt und den Trost darin findet, daß eben durch die Gerichte über die Völker die Erlösung und Wiederbringung des Bundesvolkes vermittelt wird und dadurch die Verbreitung des göttlichen Reiches über die ganze Welt angebahnt. So ist Israel, das trotz seiner Abirrungen immer noch das Volk Gottes bleibt bis zu seiner letzten Verstockung, auch in seiner Züchtigung und Demüthigung für die Reiche der alten Welt ein Stein des Anstoßes, auf welchem eins nach dem andern zerschellt, auf daß offenbar werde, daß nur Gottes Reich eine Zukunft habe.

Hätten die Propheten den Boden des Bestehenden verlassen und sich ohne Zusammenhang mit der seit Abrahams Erwählung feststehenden eigenthümlichen Bestimmung Israels hinausgewagt, um die Zukunft vorherzusagen, so wären es freilich „angestaunte Wahrsager“ geworden. Aber getragen vom Geiste Gottes, überschauen sie die ganze Weltentwicklung, so weit sie Bezug hat auf die Reichsentwicklung, mit einem Blick, theils was in Kürze, theils was erst in Aeonen geschehen soll. Vor ihrem Geistesauge steht

Anfang, Mitte und Ende, und jede neue Phase der Entfaltung des göttlichen Reiches ist ihrem wesentlichen Typus nach bereits vorgebildet im Totalbilde, welches die Weissagung schaut in Kraft dessen, der Alles herrlich hinausführt.

Stier bemerkt richtig: „die Weissagungen sind zugleich mehr als Vorstellungen aus dem Volkscharakter, obgleich sie sich an dessen Entwicklung anschließen; der Sinn des Geistes ändert sich nicht, und ist von Anfang derselbe. Schon David hat grundlegend vom Priester, Versöhner, Leidenden als demselben, welcher auch König sein werde, geweissagt". Somit ist auch „die Verwandlung des Messias als eines gehofften Königs der Könige in einen lehrenden und leidenden Propheten", nicht aus einer solchen geistigen Umwälzung, die Folge der exilischen Leidensperiode wäre, zu erklären, wie Umb. will, wogegen sich schon Stdl.*) verwahrt „si primum historiae testimonia examinaverimus, nequaquam ejusmodi notionem cum hujusce vocis vi junctam invenimus, ex qua conditio quaedam depressa non posset non contigisse ei, qui titulo Servi Jehovae insignitur. Ornatum eo invenimus patriarchas etc., per omnes omnino aetates istos, qui Jovae ejusque voluntatis rationem haberent. Sed serioribus etiam temporibus talis notarum additamenti nihil adhaerescere invenimus huic voci: Jeremia enim Nebucadnezarem appellat servum Jehovae; Ezechiel magnum istum Davidis nepotem, cui eidem regiam tribuit auctoritatem. Id igitur concedendum erit, usum vocis, quantum quidem vestigia ejus presserimus minime ei favere sententiae, ex qua exilii tempore gloriosior Messiae regius character non cedere non potuerit humiliori servi Jovae", sagt doch Umb. selbst, „schon früher war Knecht Gottes ein Ehrenname für große Männer des Alten Testaments" — also kann es auch später Ehrenname sein, ganz abgelöst von der babylonischen Gefangenschaft — und gerade das ist der Fortschritt der Offenbarung im Alten Testamente, daß das, was früher nur Einzelnen zukam, dem gan-

*) im Programm von 1829.

zen Volke zu gut komme — auch hat ſich nicht „die Hoffnung eines prächtigen Königs aus Davids Geſchlecht zur Erlöſung von der Schmach der Knechtſchaft an den Mauern des übermüthigen Babels gebrochen“, ſo daß „nur der Herrſcher eines fremden Stammes ihnen als Retter aus der politiſchen Noth in glänzender Zukunft“ gezeigt worden wäre; vielmehr bildet Cyrus als Befreier der chaldäiſchen Zwingherrſchaft nicht einmal ein Gegenbild zum Knechte Gottes, „der dem Volke die ſittlich geiſtige Freiheit bringen ſoll“, wie Umb. will, oder wie Ew. ähnlich die weltliche und geiſtige Seite des Meſſiasbegriffs zwiſchen Cyrus und dem Meſſias als leidenden getheilt wiſſen will, ſondern von Cyrus iſt einmal die Rede als dem göttlichen Werkzeuge der Befreiung Iſraels, das anderemal als Typus der heidniſchen Könige, welche dem allein wahren Gott Jehova die Ehre geben. (Vergl. I. Theil pag. 17. 37.) Nicht „erſchuf ſich die Prophetie, von andern Zeiten belehrt und auf die alleinige Dauer des Königthums des Geiſtes mit Nachdruck hingewieſen, aus ſich ſelbſt ein Ideal, in das ſie die in der iſraelitiſchen Nationalität unauslöſchbare Meſſiashoffnung hineintrugen“, wie Umb. meint. „Ein Ideal, das der Prophet ſich ſchafft“, iſt alſo die Conſequenz aus den oben angeführten Grundſätzen über die Prophetie, wie ſie Umb. gibt, aber die Weiſſagungen heißen חזון, was nimmermehr **oracula ex eventu** oder **post eventum data** bedeutet. Vielmehr heißt es beim Propheten „Rede, Herr, dein Knecht höret“, oder mit andern Worten: der Prophet als der Mund Gottes iſt ſich deſſen, was er verkündigt, wohl bewußt nicht als eigener Gedanken, die er aus ſich hervorbringt, und wären ſie noch ſo genial und ideal, die er ſich aus der Vergangenheit und Gegenwart abſtrahirt, welche ihn etwa befähigten, auf die Zukunft Schlüſſe zu machen, wie's dem Geſchichtsforſcher zukommt, ſondern als durch beſondere Offenbarungen des lebendigen Gottes empfangener Realitäten. Solche Erkenntniſſe laſſen ſich nicht nehmen, ſie werden denn gegeben, und zwar von demſelben Geiſte, von und in welchem ſ[illegible] altteſtamentlichen Inſtitutionen, überhaupt die ga[illegible] Verfaſſung ſo geordnet iſt, daß ſie durchgäng[illegible]

ıb daſſelbe in ſtetig fortſchreitender Entwicklung immer mehr
rbilden muß. Schon in der Patriarchengeſchichte liegen die
:ime und Potenzen des Charakters eingeprägt, welche ſich in der
eiterbildung zum Volke auseinander legen, ſomit iſt ſie Typus
ler ſpäteren Volksgeſchichte, wie die weitere Geſchichte des Volks
orbild und Vorſpiel der ſpäteren. Es iſt derſelbe göttliche Geiſt,
elcher die ganze Entwicklung von Anfang bis Ende organiſch
rchdringt und beherrſcht. Das iſt nimmermehr, wie Umb. es
nſieht und ſelbſt Tholuck von einem weiſſagenden Geiſte ſpricht,
elcher „in der Subſtanz des Volkes" lebe; denn der Volksgeiſt,
ie er uns geſchichtlich gezeichnet wird, iſt und bleibt widerſpenſtig
gen den göttlichen Standpunkt, welchen die Prophetie vertritt.
llerdings gehören zum Hören und Verkündigen deſſen, was der
err redet, noch zwei Factoren als weſentliche Unterlage: ſubjectiv
— die ethiſche ſowohl als die intellektuelle Beſchaffenheit des
örenden; objectiv — der geſchichtliche Zuſammenhang. Der
rophet, welcher neu geboren iſt und in den Dienſt des lebendi-
en Gottes geſtellt, weiß, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zu-
nft gleichmäßig ihre Geſtaltung erhalten nach den göttlichen
rundgeſetzen, welche durchzuführen der lebendige Gott ſich gleich-
m verpflichtet hat.

Was nun die Auffaſſung und Ausleguug des prophetiſchen
ortes betrifft, ſo muß hauptſächlich vor zwei Abwegen, die wir
on in der Exegeſe des I. Theiles kennen gelernt haben, gewarnt
rden: 1) Vor demjenigen, welcher nur eine menſchliche Seite
: Propheten anerkennt und den Inhalt der Weiſſagung durch
ß logiſche Operationen vollſtändig zu erfaſſen ſich anheiſchig
icht, welcher ſich überall bloß an die jeweilige Gegenwart der
:ſchichte und ihre Thatſachen hält, dagegen nirgends göttliche
:danken, nirgends Offenbarung findet, ſondern die Zukunftsge-
nken einfach chronologiſch regiſtrirt, als ob alles prophetiſche
ort nur Produkt natürlicher Reflexion wäre. 2) Vor dem-
igen, welcher die Weiſſagungen aus dem Horizonte der Zeit, in
lcher ſie geſprochen wurden, ſo ſehr abreißt, daß aller organiſche
ſammenhang des Offenbarungswortes mit der Geſchichte geläug-

net, überhaupt Entwicklung der Offenbarung nicht zugegeben wird. Da wird nur die göttliche Seite der Prophetie anerkannt und ſubjectivem Belieben Thür und Thor geöffnet.

Rückblick auf Kap. 41, 8—10.

In dieſer erſten Stelle finden ſämmtliche Erklärer im Knechte Jehova's das Volk Iſrael, und zwar das Volk ſchlechtweg. Der Begriff klingt hier erſt an, indem „Iſrael das zum Diener und Dienſte Jehova's erkorene Volk עבדיהוה genannt wird". (Del.) Ich habe ſchon im I. Theile auf V. 14. aufmerkſam gemacht, in welchem ſchon, freilich noch leiſe, der Gegenſatz auftritt, welcher in allen Stücken auftritt, nur nicht in K. 53., und welcher die Richtigkeit der Anſicht beſtätigt, daß der Prophet einen Unterſchied ſtatuire zwiſchen dem idealen Iſrael und dem realen. Oehler*):

„die Grundanſchauung des עבדיה iſt allerdings die, daß Iſrael, das Volk, als Knecht Jehova's gefaßt wird, und dies in zweifacher Beziehung: einerſeits als das Volk in ſeiner empiriſchen Erſcheinung, andererſeits Iſrael nach ſeiner Idee, als das ſeiner göttlichen Berufung entſprechende Volk, und in dieſer Hinſicht von dem Volke nach ſeiner empiriſchen Erſcheinung unterſchieden und doch wieder Eins mit ihm". Knbl. unterſcheidet einen Knecht im engeren und im weiteren Sinne, und verſteht unter letzterem, auf welchen er unſere Stelle bezieht, das ganze Volk, ſoweit es ſich nicht von Jehova losgeſagt hat, alſo ſämmtliche gute und ſchlechte Jehovaverehrer, wahre und falſche. Auch Hgſt. findet in unſerm Stücke nichts Meſſianiſches, denn er führt daſſelbe in ſeinen meſſianiſchen Weiſſagungen gar nicht auf, und Hahn findet nicht nur hier, ſondern überhaupt im ganzen erſten Abſchnitt Kap. 42, 12—48, 22. das Volk Iſrael, inſofern es berufen iſt zum Streiter für Jehova wider die ſündige Welt. Str. findet in unſerer Stelle das Volk als das rechte Collektivum, aus welchem die Perſon hervorgeht, vielmehr welches von Anfang als Typus und

*) im Artikel „Meſſias" in der Herzog'ſchen Realencyclopädie.

keim dieſer Perſönlichkeit geſchaut wird — was richtig iſt, denn wie aller Weiſſagung, ſo iſt auch dieſer Weiſſagung Spitze ein Individuum, nemlich Chriſtus. Wenn er aber weiter ſagt: „der Knecht Gottes iſt nicht bald Chriſtus, bald Iſrael, es iſt Chriſtus allein, aber auch ganz, d. h. Chriſtus in ſeinem Einsſein mit ſeinem Volke, das Haupt mit ſeinen Gliedern“, ſo iſt dies ſehr einſeitig, denn nicht iſt die Prophetie Chriſtus, ſo wenig das Geſetz Chriſtus iſt, und ſofern das Volk von ſeiner Urbeſtimmung entfernt des Dienſtes, den es Jehova leiſten ſoll, vergißt, kann es ſich nicht in ſeinem Einsſein mit ſeinem Urbilde fühlen, ſondern zunächſt in ſeinem Geſchiedenſein nicht von dem zukünftigen Individuum, welcher das Ende aller Weiſſagung iſt, ſondern von der Aufgabe und ihrer Löſung, welche ſchon in der Vergangenheit Gott ſelbſt ſeinem Volke geſtellt hat. Wenn Str. darauf ſagt: „der Prophet, d. h. der Geiſt in ihm geht überhaupt nicht vom Volke aus, um dann Chriſtum zu finden, ſondern ſchaut und findet das Volk von Anfang an in Chriſto, und der Prophet ſchaut das ächte Iſrael nicht nur als Typus des Zukünftigen, ſondern vielmehr umgekehrt, in dem Zukünftigen ſchaut er das Iſrael“, ſo läßt er den klaren Buchſtaben nicht gelten und verſetzt den Propheten ohne Vermittlung in die fernſte Zukunft, von wo aus derſelbe nur hin und wieder einen Blick in die reale Gegenwart thut, ſtatt daß eben im engſten Anſchluſſe an die Entwicklung der göttlichen Reichsgeſchichte die Erweiterung des prophetiſchen Geſichtskreiſes anerkannt wird. Denn nur von einzelnen Offenbarungen ſagen die Propheten ſelbſt den Empfang mittelſt Viſionen aus, während die gewöhnlichen Ausdrücke uns auf eine fortgehende Correſpondenz des göttlichen Geiſtes mit dem Geiſte des Propheten hinweiſen. Es iſt von Seiten des Propheten ein innerliches Vernehmen der göttlichen Rede, was ihn befähigt, über den Rathſchluß Gottes Gewißheit zu haben und deſſen Ausführung für die Zukunft zu erwarten mit einer Glaubens- und Wiſſensenergie, wie ſie bei den Frommen überhaupt der Geiſt nicht wirkt. Das Volk in ſeiner Gegenwart, verglichen mit ſeiner Vergangenheit, in der ſeine Beſtimmung ruht, die ſich nach Gottes Ordnung im Verlaufe

der Zeit realisiren soll, bildet die Grundlage, von welcher der Prophet ausgeht; allein das steht ihm klar vor Augen auf der einen Seite, daß das Volk als solches diese ihm gewordene Aufgabe nicht gelöst hat, die Treue seines Dienstes nicht gehalten hat, auf der andern Seite aber, daß Gott seine Gedanken, die er mit dem Volke von Anfang an hatte, nicht reuen, und so lange Gott seinen Bund nicht aufkündigt, ist ein Dienstverhältniß noch vorhanden und somit eine Lösung der Aufgabe in der Zukunft noch möglich. Wäre, was Str. sagt, richtig, so hätte der Prophet schon in unserer Stelle wie in den folgenden für die Bildung seines Begriffs vom Knechte sich nicht auf die Vergangenheit berufen, sondern auf die Zukunft, so hätte er nicht auf die geschichtlichen Thatsachen der Vergangenheit, auf die Erwählung, auf Abraham, auf Aegypten sich berufen, sondern auf die Weissagungen. (Vergl. im I. Theile pag. 12. u. 13. unter dem Worte „Israel" und „Knecht".) Vielmehr erst der Conflikt, in welchem Israel in seiner traurigen Erscheinung in der prophetischen Gegenwart mit seiner Urbestimmung, die ihm in der Bundesstiftung wurde, gerathen ist, bringt den Propheten dazu, nicht etwa wie Häv. sagt, „sich die Aufgabe zu stellen, den Weg zur Erreichung dieses Ziels, dieser Aufgabe des Volks, dadurch zu bezeichnen, daß er den Messias als Knecht Gottes darstellt", auch nicht wie Umb. will, „aus sich selbst ein Ideal zu schaffen", auch nicht, „während er von dem Volke oder dem bessern Theile desselben oder von sich selbst zu reden scheint, oder vielmehr wirklich redet, unvermerkt zum geistigen Urbilde eines Gottesknechtes im neuen Vaterland überzugehen", sondern, weil das Volk dieser seiner Bestimmung nicht nachgekommen ist, weil es die Aufgabe, die ihm im Gesetzesbunde geworden, nicht gelöst hat, im Gegentheil sich total unfähig gezeigt zum Vollziehen des göttlichen Willens, d. h. Knecht Gottes zu sein, deßhalb bedarf es nunmehr keines Gesetzesbundes, sondern einer Persönlichkeit. Wie früher der Gang der Offenbarung vom Individuum zur Familie, von der Familie zum Volk, so geht er

jetzt wieder zurück zum Individuum, von da zur Familie — die neue Gemeinde besteht aus Knechten Jehova's, die erst nach Kap. 53. auftreten — und dann erst zur universellen Theokratie. Was sich nicht in der Gesammtheit realisirt hat, muß sich realisiren im Individuum, aber in einem solchen, daß in ihm das Volk die concrete Anschauung seiner eigenen Bestimmung gewinnt.

Vatke*) weist von seinem philosophischen Standpunkte darauf hin, wie „die Jahrhunderte lang fortgesetzten vergeblichen Versuche der Prophetie, das höhere Prinzip in einem weiteren Kreise zu gründen, die Ueberzeugung von allgemeiner Sündhaftigkeit und Hartnäckigkeit des Volks geweckt hatten, die nur durch eine historische Katastrophe gehoben werden konnte, Jerem. 13, 23. ff. 16, 11. 17, 9., dabei hatte aber die Ueberzeugung von der göttlichen Bestimmung des Volkes immer tiefere Wurzeln geschlagen, und über den Gegensätzen der getrübten Erscheinung strahlte in unvergänglicher Klarheit die Idee: Israel war und blieb der Knecht Jehova's und sollte durch alle Züchtigungen hindurch zu Gottes Ehre erhalten werden". Kleinert schließt aus der Zusammengehörigkeit von 40—60. und dem innigsten innern Zusammenhang, welcher in diesem Stücke herrscht, daß der עבד יי in allen diesen Stellen nicht völlig verschiedene Dinge bezeichnen könne, sondern nur ein und dasselbe Subject, allerdings nach verschiedenen Seiten der Erscheinungsweise hin. Dies werde durch die ganze Diction des Propheten bestätigt, sowohl durch die Epitheta in 41—49. und 65. u. 66., als auch durch die Anführung solcher Thaten Gottes gegen den עבד, wie sie als Thaten Gottes am Volk in den Psalmen und Propheten erwähnt werden, wozu noch die hier so häufig vorkommende Bezeichnung Gottes als Erlösers komme.

Aber eben in K. 53., das so ganz einzig dasteht, sind dem עבד ganz andere Epitheta beigelegt, als in den vorigen hier als

*) die Religion des Alten Testaments. 1835.

Beweis angeführten Stellen und als in den späteren, wo von den Knechten die Rede ist. Weiter sind in K. 53. solche Thaten Gottes gegen den עבד angeführt, wie sie als Thaten Gottes am Volk weder in den Propheten, noch in den Psalmen je erwähnt sind, ja es sind sogar solche Thaten, welche der עבד selbst vollbringt, aufgeführt, wie sie als Thaten des Volks nirgends auch nur annähernd vorkommen. Endlich erscheint auch Gott nicht mehr als Erlöser, was als letztes Charakteristikum der vorigen Stellen angeführt wird, sondern der עבד erscheint selbst als גאל, indem er absolut gerecht sich selbst dahin gibt und dadurch eine Sühnung leistet, von welcher der Eintritt des Heils abhängig erscheint.

Weiter findet Klrt. es „nach den Grundgesetzen aller Auslegung schon mehr als wahrscheinlich, daß ein und dasselbe Wort von ein und demselben Schriftsteller in zusammenhängenden Reden nicht in völlig verschiedener Bedeutung gebraucht sein kann". Aber der Erklärer selbst macht wiederholt auf den schneidenden Widerspruch der idealen Herrlichkeit des Knechtes und der Unscheinbarkeit seiner Erscheinung aufmerksam, sowie auf den göttlichen Beruf und das innere Verderben und die Schuldbelastung; somit gibt er selbst eine „völlig verschiedene Bedeutung in einem und demselben Worte" zu. Eben die zweifache Beziehung, in welcher der Knecht gefaßt wird: das Volk nach seiner empirischen Erscheinung und das ideale Volk, knüpft in der prophetischen Anschauung den Knoten des Räthsels, das seine Lösung nimmermehr findet, weil das Volk nimmermehr seine Idee verwirklicht. — Die unter dem allgemeinen Abfall der Idee treu gebliebenen sind vielmehr nur ein Rest, welcher aufbewahrt wird, um den Grundstock zu bilden für eine neue Gemeinde, welche aber nimmermehr durch Wirksamkeit des Volks hergestellt werden kann, sondern nur durch das neue Eingreifen einer Persönlichkeit, die nicht nur Träger der Offenbarung ist, wie die früheren Persönlichkeiten, auf welche die Prophetie zurückblickt als auf die menschlichen Grundpfeiler der göttlichen Heilsentwicklung — die Knechte Gottes: Abraham, Moses, David und die Schaar der Propheten —, sondern einer Persönlichkeit, die eben das, wodurch das Volk den Bund mit dem Heiligen gewalt-

sam gebrochen, ihm den Dienst gekündigt, wodurch es seiner Bestimmung sich verlustig gemacht hat, — die Sünde und die Schuld von ihm nimmt. Weiter gibt doch Klrt. selbst einen Fortschritt der Weissagung zu, so gewiß die göttlichen Thaten fortschreiten, und sagt: „es kommen die mannigfaltigsten dialektischen Wendungen von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit vor", bis dem Propheten nicht etwa ein anderes Subject sich unterschiebt als Israel, sondern bis er „von Israel, welches Vielheit ist", aufsteigt zu dem, „welcher gottgeordnete Individualität im Heilsplane ist", nicht aber eine solche, welche nur von Außen her als ein deus ex machina zum Volk Israel herzukäme, sondern als ein Individuum, welches aus dem Volke hervorgegangen, in welchem das schon auf der patriarchalischen Stufe der Offenbarung ausgesprochene und im Verlauf der Geschichte und in der mit ihr organisch zusammenhängenden Prophetie immer deutlicher enthüllte Resultat der ganzen Führung des Volkes Wahrheit geworden ist. In ihm faßt sich die ganze Wesenheit des Volkes zusammen — somit bleibt auch für die Weissagung von Ihm das Volk Substrat. Er verwirklicht in sich die wahre Bedeutung des Namens Israel, wie des Knechtes Jehova's.

Klrt. findet es doch möglich, daß z. B. K. 44, 26. der Prophet unter dem Knechte gemeint sein könne; wenigstens kann derselbe nur mit einer Worterklärung, die ihm selber „gewagt" und „bedenklich" erscheint, seine Ansicht, daß auch hier das Volk gemeint sei, durchführen. Aber ehe er die „hergebrachte" Bezeichnung des Propheten acceptirt, würde er lieber den Cyrus darunter verstehen. Damit ist doch zugegeben, daß der עבד „ganz völlig Verschiedenes" bezeichnen könne.

Rückblick auf Kap. 42, 1—7.

Wer ist der Knecht Jehova's in unserm Kapitel? Unsere Exegese hat gezeigt, daß er das Volk Israel als Bundesvolk, als Träger des göttlichen Zweckes, als Bewahrer der uralten Verheißungen, als Gefäß des Segens für die Völker der Welt ist. (Vergl. I. Theil pag. 39, 43 ff.) Er ist also das Volk, nicht

aber das Volk ſchlechthin, ſondern das Volk angeſchaut nach ſeiner Urbeſtimmung, wie ſie in der Vergangenheit ruht, wie ſie in der Zukunft ſich realiſiren ſoll, es iſt das Volk als Ideal aufgefaßt, das Volk als theokratiſch-meſſianiſches. In der Gegenwart zeigt das Volk in ſeiner Erſcheinung ſich im Gegenſatz gegen ſeinen Begriff. Seine empiriſche Erſcheinung iſt keineswegs ſeiner Idee angemeſſen, ſo wenig als die Erſcheinung der chriſtlichen Kirche ihrem Begriffe, „Reich Gottes“ zu ſein, in der Gegenwart entſpricht; aber doch hält die Kirche mit Recht an ihren Attributen von ihrer Urbeſtimmung feſt, wie an den Attributen ihres Vollendetſeins, und den kräftigſten Troſt finden ihre wahren Glieder im Ausblick auf die Zeit, wo ſie als vollendete das ſein wird, was ſie noch nicht iſt, in der gewiſſen Hoffnung, daß ſie, die **pressa** und **militans**, werden muß eine **triumphans**. Singt ja doch die Kirche ihre Siegeslieder gerade in der Zeit, da dem äußern Anſchein nach alle Hoffnung auf Sieg zu zerrinnen ſcheint, weil ſie eben aus der traurigen Gegenwart die beſſere Zukunft emporblühen ſieht. Da kann ſo wenig als bei der Prophetie nur von Reflexionen die Rede ſein, welche aus dem Inhalt der Gegenwart die beſſere Zukunft heraufdämmern ſehen, ſondern das iſt Folge des unerſchütterlichen Glaubens an den Rathſchluß Gottes, der es herrlich hinausführt. So hat der Prophet in der Gegenwart durchaus keine Veranlaſſung, auf eine beſſere Zukunft zu ſchließen, im Gegentheil, wenn ihm nur menſchlicher Weiſe die Gegenwart ein Spiegel der Zukunft wäre, ſo müßte er verzweifeln ſchon an der Gegenwart, noch mehr an der Zukunft, aber er kennt vermöge des ihm gewordenen Einblicks in die göttlichen Gedanken die Hand, welche die Geſchichte leitet und trotz aller Störungen und durch alle widerſprechenden Thatſachen hindurch das Heil durch Vermittlung dieſes Volkes zum Abſchluß bringt. So erklärt ſich auch, warum der Prophet in der betrübten Gegenwart, als Sittenverderben und Noth ihrem im Exil einbrechenden Culminationspunkt mit ſchnellen Schritten entgegengingen, in ſeiner Troſt- und Wiederbringungspredigt hinweiſt auf die Hoffnungen aller Gläubigen aller Zeit, daß die uralten Verheißungen noch ſollen erfüllt wer-

, daß Israel noch seine Bestimmung habe, die Jehova vermöge er Allmacht und Heiligkeit erfüllen wolle und könne; und je ftiger der Prophet seinem Volke diese seine Urbestimmung, recht Jehova's zu sein", vorhält wie einen Spiegel, daß es sich in beschaue, desto mehr hätte das Volk die Pflicht zu erkennen, sehr es seiner Idee untreu geworden, wie stark die Scheidung schen ihm und seinem Gott durch die Sünde geworden. (Vergl. Theil pag. 58 ff.) Denn diese Bestimmung hält der Prophet Volke nur vor, um es zur geistigen Umkehr, nicht zur Um- aus dem Exil zu bewegen (vergl. I. Theil pag. 63 bei Kap. 21. 22.), auf daß ihm Jehova, der Heilige, seine Sünden geben könne; denn so lange es in diesem Zustande der Blind- und Taubheit (vergl. I. Thl. p. 58 bei K. 42, 18.), die frei- dem Propheten von Jehova selbst vorausgesagt war, verharrt, es eine Aenderung im Kommen des Heils nicht zu erwarten, eine Wiederbringung nicht stattfinden. Das aber ist die e Weissagung, welche die Erfüllung der Hoffnung nur sieht im ckblick auf den Anfang und Grund aller Hoffnung, im Rück- auf die Verheißungen, wie sie Jehova selbst bei seinen Bun- offenbarungen gegeben, und das eben ist die ächte Weissagungs- ht, welche in der schlimmen Gegenwart hinausblickt auf das de der Wege Gottes. Und darin zeigt sich die ächte, nicht schliche Weisheit des Propheten, darin zeigt sich, daß er θεο- νευς ist, daß er wie Jehova selbst, von dem er gesendet, nicht Tod des sündigen Volkes will, sondern in dessen schlimmster t, da das Schuldbewußtseyn und der Gerichtscharakter sich immer emeiner und fühlbarer dem Leben aufdrückten, ihm noch seine timmung, darin sich die göttliche Erwählungsliebe in ihrer gan- Fülle zeigt, in den lieblichsten Gemälden vorhält, und es da- zur Erkenntniß zwingt: wer sollte ich sein, wer aber bin ich? ist die Prophetie wie das Gesetz ein παιδαγωγος. Diese An- rung der Stelle sammt dem, was ich schon im I. Theile über speziellen Inhalt gesagt habe (p. 42 ff.), ergibt sich aber nur, n man die Gegensätze nicht übersieht, welche der Prophet selbst . Ich führe nun die wichtigsten Erklärungen, wie sie bei un-

ſerm Stücke vorkommen, an, und beginne mit der Erklärung des Vit., weil derſelbe auch die ſpäter aufgeſtellten Anſichten in nuce vorführt und dieſelben zugleich kurz kritiſirt. Er ſagt: „suppono subjectum hujus prophetiae esse filium Dei, ad quem hunc locum plane et directe retulit Mathaeus tum ipse eum allegans 12, 17. ff., et de Christo plane et diserte exponens tum etiam 3, 17. commemorans vocem patris tempore baptismi Christi e coelo latam, complectentem testimonium de filio ejus ex hoc ipso loco desumptum. Simeon Luc. 2, 31. f. quoque in ode sua doxologica de Christo loquens huc manifeste respexit et Paulus in oratione ad Agrippam regem Act. 26, 18.“ Dieſe Art des Beweiſes für die Meſſianität einer Stelle hat Hgſt. ganz von Vit. angenommen; allein ich habe ſchon im I. Theile Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweiſen, wie nicht beweiſend dieſe Art zu beweiſen iſt.

Was nun Vit. zur Erklärung unſerer Stelle beibringt, bringen wir der beſſern Ueberſicht und der Anknüpfung der folgenden Erklärungen wegen in Ordnung. 1) Alii intelligunt justos et mansuetos populi judaei complexe sumtos unter dem עני, was auch Abesra anführt mit den Worten: permulti interpretes dicunt, per servum J. hic intelligendos esse justos Israëlis; LXX quoque hanc sententiam tenuerunt, quando verterunt *ιακωβ ὁ παις μϑ, ισραηλ ὁ ἐκλεκτος μϑ* — quod jam improbavit Origenes. 2) Alii de Cyro cogitant. Saadja quoque ita. 3) Alii de Jesaia, worauf Abesra kommt mit den Worten: mihi persuasum est, esse prophetam ipsum de se ipso loquentem; sic quoque Grotius. 4) Jesaiam prophetam etsi faciat typum Christi. Indem Vit. dieſe Anſichten kritiſirt, ſagt er: libramen harum sententiarum pendet a praedicatis quae subjecto tribuuntur; plures personae dici possunt servi Dei, z. B. Cyrus könnte ſo heißen, Jeſaia heißt ſelbſt ſo K. 20, 3. Das Populus complexe sumtus sive respectu originis et institutionis suae sive respectu piorum qui in eo supersunt V. 19. coll. c. 44, 1., sed enunciata in nullum horum subjectorum competunt; designatur hic nomine servi J. per-

sona aliqua singularis, hauptsächlich als doctor in scholis et synagogis officio placide fungens (ein Punkt, welchen unsere Erklärung nicht gefunden hat). Während aber Vit. oben nur die Ansicht vom besseren Theile des Volkes aufgeführt hat, faßt er's später vom Volke überhaupt, wie's auch die LXX verstanden, und fährt fort: estne enim totius populi judaei docere aut docere gentes et, quod plus est, docere το κοινον των ἐθνων, omnes gentes et quidem ex magna copia spiritus sancti in hunc finem sibi dati? Gegen 2) sagt er, weil sich ihre Unrichtigkeit von selbst versteht, nichts. Gegen 3) putasne vero Jesaiam sapientem sanctumque virum de se modestissime sentientem tam alte et magnifice de se locuturum esse? tanta sibi tributurum quanta certum est, illum non praestitisse? quae enim conversio gentium consecuta est prophetae praeconium et doctrinam? Gegen 4) quid si vero aliquid ejus quod hic dicitur de servo J. in imagine adscribi posset prophetae nostro? Tamen postquam experientia temporum nobis demonstravit perfectius exemplum in quo quae hic loci dicuntur, secundum omnem vim potestatemque orationis implementum sortita sunt, ab ipso oportet retrahere oculos, eosque in solum magnum doctorem Jesum defigere. quod idem suadent analoga loca prophetae nostri. Umb. „hat vorzüglich das 42., 49. und 53. Kap. vor Augen, insofern nur bei diesen Stücken verschiedene Meinungen vorkommen können, was unter dem עבד eigentlich zu verstehen sei, während der daselbst mehrfach gedeutete Ausdruck an andern Stellen unseres Abschnittes bald vom israelitischen Volke oder wenigstens vom bessern Theile desselben, bald vom Prophetenstande auf eine unzweifelhafte Weise gebraucht werde — nemlich Kap. 41, 8. 9. sei Israel überhaupt bezeichnet, 43, 10. der bessere Theil, und 44, 26. der Prophet in kollektivischer Bedeutung — aber die Schilderung, welche wir in den sieben ersten Versen des 42. Kap. lesen, ist von einer so besondern Beschaffenheit, daß in den neuesten Zeiten die geübtesten Exegeten darüber streiten, welche der angeführten drei Bedeutungen dem Knechte J. zukomme". Zwar meint Str., „unnütz und eitel

ſei der Streit inſofern, als gewiſſermaßen dies alles zuſammen ſeine Wahrheit habe", und Umb.: „man könnte, ohne in's Paradoxe zu fallen, wohl ſagen, daß allerdings jeder Ausleger berechtigt ſei, ſeine Erklärung entweder vom Volk, oder dem beſſern Theile deſſelben, oder vom Prophetenſtande in dieſem Kapitel zu finden; denn es liegen ja dem Meſſiasideale, wie es dem Seher vorſchwebe, jene drei Begriffe in ihrer concreten Wirklichkeit zum Grunde, woher denn auch in die ganze Schilderung des Knechtes Gottes etwas Schwankendes dergeſtalt gekommen iſt, daß in dem einen Verſe mehr die, in dem andern mehr jene der drei genannten Erklärungen ſich am bequemſten zu ergeben ſcheint", und Köſter führt einen Tholuck'ſchen Ausſpruch mit ſeite monuit ein: „diversas loci cujusdam explicationes non semper ita inter se pugnare, ut altera alteram tollat sed saepe in pluribus aliquid veritatis latere sub altiore notione complectendum". und ſagt dazu: „idque vel maxime cadit in hos de servo Jehovae locos praegnantia et emphasi insignes; hactenus igitur nec Gesenius a vero aberravit, qui prophetas neque Hengstenbergius qui Messiam neque Umbreitius qui praeter hos populum quoque auctori in mente fuisse censent". Soll ich noch dazu ſetzen: neque Knobelius et Hitzigius, neque Stierius? Nimmermehr. Die Wahrheit iſt immer nur eine und hier der bekannte Ausſpruch „cui multipliciter respondetur, non semel bene respondetur" an ſeinem Platze.

I. Die Vertheidiger des עבד vom Volke ſind in der neuern Zeit hauptſächlich a) Hitzig: Er führt ſeine Anſicht an allen Stellen durch, wo der Ausdruck vorkommt, mit Ausnahme von K. 50, 10., welche Stelle nur vom Propheten verſtanden werden könne, und findet das ganze exiliſche Volk mit Ausſchließung jeder Beziehung auf den Meſſias in dem עבד. Häv. ſagt dagegen: „dieſe Erklärung vom jüdiſchen Volke iſt ſehr beachtungswerth, ſie hat ein ganz unbeſtreitbares Recht, denn ausdrücklich wird das Volk ſo bezeichnet 41, 8. 9. 45, 4. 48, 20. Die Anſicht iſt nicht falſch, aber einſeitig, man reicht mit ihr nicht aus

Die ideellen Schilderungen passen nicht auf das ganze jüdische Volk". Ges. gesteht zwar, daß diese Erklärung am meisten Ansprechendes und Passendes habe, doch hat er sich nicht entschließen können, sie zu adoptiren, und Umb. findet im Gegensatz gegen die Heiden unter dem Knechte Gottes das israelitische Volk recht passend bezeichnet, adoptirt aber die Ansicht auch nicht. Gegen diese Ansicht sagt schon Stbl. richtig: de populo ea, quae hic locus Jovae servo tribuit a vate praedicari vix sumserimus, cum ex ipsius prophetae oraculis satis ostendi possit, illibata hacce virtute, qua hic Jovae servus est insignitus, instructum ab eo populum nequaquam esse judicatum. Wenn das ganze Volk, wie es leibte und lebte, unter dem עבד zu verstehen wäre, was sollten die Gegensätze, die so ganz Verschiedenes, ja Gegentheiliges aussagen? hätte nicht eben das Exil, in dessen Zeit Hitz. diese Schilderungen versetzt, dem Volke hinlänglich zeigen müssen, daß es gerade das, was vom עבד ausgesagt ist, gar nicht auf sich anwenden könne, ja daß es den Titel עבדיה gar nicht verdiene, denn um seiner Uebertretungen willen kam ja das Exil als Strafe über sie? b) Köster gibt zuerst den Grundsatz: quum in locis plurimis populus Israeliticus pro servo J. declaretur, et quum in nullo loco alius quisquam hoc titulo diserte ornetur, constantiam interpretationis utique postulare, ut omnes locos ad populum illum unice referamus, und findet sich in 51, 10. sermonem esse de propheta dummodo intelligatur sub illo populus judaicus prophetica dignitate ornatus, b im letzten Satze liegt eben die wesentliche Modification seiner sicht, die er auch im Anfange seiner Abhandlung ausspricht: rvum J. populum esse judaicum, sed singulari ratione sic positum, ut et prophetarum et ipsius Messiae notio recte jungatur, oder wie er ausführlich darstellt: „magnum et verum auctoris nostri consilium versatur in celebranda monotheismi ethici praestantia; hujus ille propagationem et victoriam clare praevidet et concitato pectore contemplatur. Imo religionis mosaicae summum ornamentum tam consolationem

ei suppeditat, quam cohortationes ad populum suum splendoris politici recuperandi spe dejectum. Itaque salutarem hanc veritatem coloribus viridissimis depingit et novitatis gratiam ei addere laborat. Hinc idea illa servi J. h. e. populi Deo suo plane dediti pii et pro gentium illuminatione nihil non suscipientis. In qua exornanda sponte quasi se obtulit imago prophetarum illorum, qui verum deum strenue defendendo et cultum ejus impigre promovendo, servorum Dei nomen dudum obtinuerunt. Nonne igitur consentaneum fuit, ut a prophetis tanquam populi sui vero flore servi J. colores auctor depromeret idque eo magis, quoniam post exilium persuasio invaluerat, evanuisse jam tempus prophetici spiritus ferax? — er ſetzt nemlich die Abfaſſungszeit unſeres Buches nicht sub finem exilii sed primis post exilium annis et paullo ante Zachariam et Haggaeum regnante adhuc Cyro bellis suis occupato, unde Judaeorum conditio fuit miserrima et minime qualem redeuntes exspectaverant". Wenn nun der Verfaſſer nicht ſelbſt Prophet wäre, wie doch Köſter annimmt, ſo hätte er wohl die Farben ſeiner Schilderung von dem Propheten nehmen können, aber gerade weil der Verfaſſer ſelbſt Prophet war, wäre er in den Fehler des verdeckten Eigenlobes gefallen. Was würde man z. B. davon halten, wenn der Geiſtliche, um ſeiner Gemeinde den Vers 9. in 1 Petr. 2. „das auserwählte Geſchlecht, das königliche Prieſterthum, das heilige Volk" zu erklären, die Farben ſeiner Schilderung vom Stande der Geiſtlichen hernähme, oder gar ſein eigenes Leben als Beiſpiel und Vorbild hinſtellte? Das Gleichniß hinkt allerdings, inſofern wir keine Propheten ſind; aber kein Prophet konnte ſich hinſtellen als den Weg, die Wahrheit und das Leben, außer der gottmenſchliche Prophet ſelbſt, und auch er nur, ſofern er ſich in continuirlichem Zuſammenhang wußte mit dem Willen ſeines himmliſchen Vaters. Wie ganz anders erſcheint der Prophet als Verkündiger des göttlichen Willens, wenn er ſtatt auf ſich, auf die Verheißungen Jehova's, deſſen Werkzeug er iſt, hinweiſt, auf die uralten Verpflichtungen und Rechte, die im gegenſeitigen Verhältniſſe Jehova's und des Volkes beſtehen, deren

Interpret er ist. Nur so lange der Prophet seine Beweise aus der Vergangenheit des Bundesvolkes nimmt, kann er überzeugen, und nur von diesem Standpunkte aus kann er auf die Erfüllung der Verheißungen in Gegenwart und Zukunft hinweisen. Der Text zeigt auch überall, wie der Prophet seine Farben zur Schilderung des Knechtsverhältnisses nicht von „der Blüthe des Volks" — den Propheten — nimmt, sondern von der Führung des Volkes, die eben eine besondere ist, und von der Treue, mit welcher Jehova seinen Bund gehalten, und von da aus sieht er in der Zukunft die einstige vollkommene Erfüllung aller Gottesverheißungen. Das ist Trost für den Propheten und das gibt Trost für das Volk. Der Trost, welchen er aus sich und aus seinem Stande nähme, wäre ein eitler. Die Eitelkeit aber, von sich selbst zu sprechen in diesem Sinne, darf man einem Propheten, eben weil er göttliche Offenbarung empfängt und göttliche Offenbarung gibt, nimmermehr zutrauen, und von diesem Gesichtspunkte aus erscheint auch, was wir unter III. aufführen werden, die Ansicht vom Propheten und Prophetenstande, verfehlt. Etwas Anderes ist es, wenn z. B. K. 50. der Prophet von sich spricht. Vergl. was der Apostel Paulus 2 Cor. 12, 5. 9. 1 Cor. 4, 7. 6. sagt. Köster kommt jedoch von den Propheten auch auf den Messias, „jam vero prophetarum optimus et maximus fuit Messias Deut. 18, 18. Jes. 9, 2. 11, 2. Sach. 3, 8. quid? quod apud eundem Zacharjam quamvis obscure mors adeo Messiae significatur. Messiam ergo potissimum respicit noster quoties servum J. ethnicorum doctorem sistit. — Ut verbo dicam: servus J. est populus judaicus sed qualem auctor mente conceperat, quique et prophetarum et Messiae attributa in se copulata habet". In unserer Stelle will derselbe nur das einzig Neue finden, daß Israel sub unius doctoris persona introducitur et quidem cauti et constantis. Vergl. dagegen unsere Erklärung im I. Thl. p. 33 ff.

c) Bei Vatke tritt uns eine weitere Modifikation der Erklärung des עבד entgegen, aber ganz abgelöst von der messianischen Beziehung. Wie schon die früheren Propheten die getrübte

Erſcheinung des in Götzendienſt und Laſter verſunkenen Volkes von ſeiner höheren Beſtimmung, wornach es Träger des concret ſittlichen Zweckes war und nicht vertilgt werden konnte, unterſchieden hatten, ſo faßte auch der Prophet des Exils dieſen Gegenſatz zu einer Zeit, wo er in der Wirklichkeit am weiteſten entwickelt war, am ſchärfſten auf und ſuchte ihn auf eigenthümliche und tiefſinnige Weiſe aufzuheben. Das Volk iſt von jeher dazu berufen, Träger der wahren Religion zu ſein und dieſelbe zu allen Völkern der Erde zu verbreiten; es iſt ſeiner Beſtimmung nach Bote Gottes, Organ, woran ſich Jehova verherrlichen will und durch deſſen Vermittlung das Heil über die ganze Erde ausgedehnt wird. Um dieſes Zweckes willen ward das Volk erhalten, obgleich es durch ſeine Sünden harte Strafgerichte herbeigeführt hatte, der ganze Umſchwung der Weltgeſchichte läuft auf dieſen Endzweck hinaus, die allgemeine Verherrlichung Jehova's durch ſeinen Knecht. Nur diejenige Erklärung des Ausdrucks „Knecht Gottes" kann die richtige ſein, welche der Prophet ſelbſt gibt (49, 3. 42, 19—25. 43, 10. 21.), wornach Iſrael das Volk nach ſeiner höheren religiöſen Einheit und göttlichen Beſtimmung gemeint iſt. Der Prophet verſteht alſo kein Aggregat von Individuen, kein Collectivum, ſondern eine höhere Einheit, eine Totalität unter dem Knechte, welche ja allen Propheten vorſchwebte, wenn ſie ungeachtet der mangelhaften Erſcheinung das Volk als Lieblingsvolk und Knecht Jehova's, als Bundesvolk und unvergänglichen Träger des göttlichen Zwecks anſehen. Unſer Prophet vergaß über die höhere Bedeutung Iſraels ſeine ihr unangemeſſene Erſcheinung keineswegs: der Knecht Jehova's iſt taub und blind, obgleich er eine herrliche Offenbarung erhalten, und in andern Stellen, wo nicht der allgemeine Gegenſatz des Begriffs und der Erſcheinung, ſondern — und damit iſt die Ueberleitung zur Anſicht vom beſſern Theile des Volks gegeben, welche wir als II. aufführen werden — der beſondere des gläubigen und abtrünnigen Theiles im Volke ſtattfindet, „werden die Knechte Jehova's als Aggregat den abtrünnigen Brüdern entgegengeſtellt (65, 9. ff. 65, 5. 14.)". — Nur darin iſt gefehlt, daß der beſondere Gegenſatz des gläubigen

und abtrünnigen Theiles so unvermittelt auftritt, und daß die Gegensätze nicht überall bis zu K. 53. hin, sondern nur bei 42, 19—22. bemerkt werden.

d) Eine ähnliche Modifikation, welche, da auch die Abtrünnigen vom Volke ausgeschlossen werden, auf die II. Ansicht hinführt, gibt Ew.: „Im Begriff des Dieners findet der Prophet Israels wahre Bestimmung und ewige Bedeutung. Israel ist so etwas Unvergängliches und Unzerstörbares; haben einzelne Treue und Gewissenhafte in Israel gerade ihrer Treue gegen Jehova wegen mit den schwersten Leiden und Verfolgungen zu kämpfen, so bleibt doch Israel im Großen als jener Diener unzerstörbar und unbesiegbar. Denn Israel in jenem Sinn ist ja kein mit Händen greifbares Ding mehr, keine sterbliche Person oder Nation, es ist so gut wie eine Idee, ein unsterbliches Wesen, welches Menschen verachten und mit Wuth verfolgen können, das aber dennoch nie zu vertilgen ist. Vielmehr weiß dieser Diener, daß der Weg zum wahren Sieg durch die tiefsten Leiden und Prüfungen geht. Auf ihn müssen die Unwürdigen in Israel als auf ein leuchtendes Bild hinschauen und sich beschämen und bessern lassen. — Der Diener wird dem Propheten wie zu einer einzelnen lebenden, sich selbst fühlenden Person, ähnlich wie die Weisheit Spr. 8. hypostasirt wird". Offenbar ist in dieser Deduction Ideal und abstracte Idee verwechselt. Israel nach dieser Definition ist vom Boden der Wirklichkeit so sehr entfernt, daß eine Entwicklung des Begriffs nicht mehr möglich ist, am allerwenigsten ein Aufsteigen vom Volke zum Messias. Es muß sich der ideale Israel aufbauen auf dem historischen. Es muß die Beschreibung des Volks in seiner Wirklichkeit und die Weissagungen über seine Idee so gefaßt werden, daß sich K. 53. mit Nothwendigkeit daran anreiht, daß K. 53. das durch die Gegensätze geknüpfte Räthsel löst. Nicht bildet sich der Prophet ein Ideal von Israel, sondern die betrübte Erscheinung des Volks in der Gegenwart, in welcher der Prophet leibt und lebt, führt denselben auf die Vergleichung des Volks mit

der ſchon in der Urzeit feſtgeſtellten, durch alle geſchichtlichen Führungen bis zur Gegenwart immer deutlicher ausgeſprochenen und immer wieder auf's Neue vorgehaltenen Beſtimmung. Das Volk zeigt ſich dem tiefer gehenden, das Ganze des Heilsplans umfaſſenden Blicke der Propheten als ſolches weder jetzt fähig zum wahrhaftigen Dienſte Gottes, noch erweckt es Hoffnung auf beſondere Befähigung zu dieſem Dienſte in der Zukunft. Vielmehr je weiter die Geſchichte fortſchreitet und je mehr ſich des Propheten Blick ſchärft, deſto größer erſcheint die Kluft, welche zwiſchen dem empiriſchen und idealen Iſrael ſich bildet. Dieſe Differenz aber zwiſchen dem Volke, was es iſt, und dem Volke, was es ſein ſollte, iſt Folge des fortgeſetzten Abweichens des Volks von ſeinem Dienſte, Folge der Sünde, welche es von ſeinem Gott trennt, Folge des Nichtnachkommens den Verpflichtungen, welche es bei Aufrichtung des Bundes übernommen hat, Folge des Uebertretens der göttlichen Gebote, was des Volkes Dienſt, zur Verherrlichung des Heiligen beizutragen, unmöglich zu machen droht. An der Treue Jehova's, der ſeine Zuſage nicht bricht, kann der Prophet nicht zweifeln; er müßte alſo an der Realiſirung des göttlichen Heilsplanes, zu deſſen Träger das Volk thatſächlich berufen iſt, verzweifeln, wenn nicht ſein Blick durch neue Offenbarungen hinausgeleitet würde auf die Endzeit, wenn er nicht Garantie bekäme für die ſchließliche Realiſirung der Jehova-Knechtſchaft, auf welche ja all' ſein Wirken unter ſeinem Volke ſich bezieht, wenn er nicht gewiſſe Hoffnung bekäme, daß die Aufgabe noch eine Löſung finde, daß ſich die Beſtimmung des Volks doch noch realiſire wohl in dem Volk, aber nicht durch das Volk, ſondern in Einem aus dem Volke, in welchem das Volk dann in Wahrheit die Realiſirung der göttlichen Idee concret anſchauen kann, in Einem, welcher in Wirklichkeit Repräſentant des Volkes, wie es ſeiner Idee nach ſein ſollte, werden kann, weil er eben das, was dem Volke in ſeiner Fehlentwicklung die Löſung der

Aufgabe immer wieder unmöglich machte, die Sünde, überwindet, und zwar nach Kap. 53. durch wahrhaft stellvertretendes Leiden, wodurch allein Israels Heilsberuf seine Erfüllung findet. In dieser menschlich-göttlichen Persönlichkeit kommt der Conflikt so sehr zur Lösung, daß für Israel sowohl als für die Menschheit wirkliche Jehova-Knechtschaft eintritt.

Ewald fährt fort: „des Dieners Wirksamkeit wird zwar vorzüglich und zuletzt ganz auf die friedliche Belehrung der Heiden gerichtet sein, allein vielfältiger und erfolgreicher kann diese Wirksamkeit erst dann werden, wenn das Volk Israel innerlich und äußerlich ganz erlöst und wiederhergestellt ist, so daß gleichsam jeder von ihnen schon durch sein Leben und Dasein ein erhebendes und belehrendes Beispiel der Herrlichkeit der Lehre Jehova's wird. Nun aber sind die meisten noch in Banden: also muß der Diener die vielen noch zurückbleibenden Einzelnen aus seiner eigenen Mitte von ihrem geistigen und physischen Schlafe aufrütteln, muß so der Verkündiger und Stifter einer neuen Gemeinde, der Wiederhersteller des äußeren Reiches des Volks werden (42, 1—8. 49, 1. ff.). Dies ist ein kühner, leicht mißzuverstehender Ausspruch: Israel soll Israel wieder herstellen: das vom höheren Geiste bereits getriebene Häuflein, in dem sich Israel als der ächte Diener Jehova's auch jetzt bewährt, die übrige große und todte Masse".

e) Hahn faßt diese Stelle auch vom Volke mit der Modifikation „von dem in Folge der Erscheinung des Messias erlösten und wiedergebornen Volke Israel", „aber was von dem zum Knechte Jehova's erlösten und wiedergebornen Israel im Ganzen gilt, das gilt auch vom Knechte Jehova's aus Israel, welcher der Grund dieser Erlösung und Wiedergeburt des Volkes ist". Daß aber diese Fassung keine Grundlage bilden kann für die weitere Deduction, hat Hahn im nächst angeführten Kapitel selbst gezeigt, da er schon in K. 49., ohne einen Grund anzugeben, im עבד den Messias findet. Auch hat derselbe die Gegensätze ganz übersehen.

f) Hofmann*) verſteht darunter: „das Volk Iſrael in ſeinem prophetiſchen Berufe“. Er harmonirt alſo theils mit der unter b) angeführten Köſter'ſchen Faſſung, theils mit der unter III. aufzuführenden. g) Klrt., es ſchließe ſich K. 42, 2. mit kurzer Zuſammenfaſſung des Inhalts an's vorige Stück an, bringe jedoch ein doppeltes Neues hinzu. „Einerſeits wird der Knecht bezeichnet als Träger des heiligen Geiſtes zu dem Zweck, als ein Licht der Heiden Gerechtigkeit unter die Völker zu bringen. Es iſt klar, daß in dieſen beiden Beſtimmungen, zuſammengehalten mit 40, 8. ff., jener ideale Begriff des Volks Iſrael umgrenzt iſt, der auf klarer Erkenntniß ſeines ſpeziellen göttlichen Berufs ruht, und, auf dieſer Grundlage entwickelt, Gemeingut aller altteſtamentlichen Schriftſteller iſt. Die Ausgießung des heiligen Geiſtes iſt treibendes Prinzip alles gottgewirkten Lebens — darum auch Gabe Gottes an die von Gott zum Heilsträger erwählte und berufene Volksgemeinde Iſrael ꝛc. — der heilige Geiſt aber wirkt in den Gerechten prophetiſch ꝛc. — So iſt denn die prophetiſche Miſſion, welche dem Knechte zugetheilt wird, nichts als die vollkommene, ungehinderte ἐνέργεια des heiligen Geiſtes und nöthigt keineswegs zur Annahme eines von Iſrael verſchiedenen Subjectes“. Der Schluß iſt ganz richtig, auch wenn eine prophetiſche Miſſionsthätigkeit in den Verſen nicht gefunden wird. Wenn aber Klrt. in den Verſen 2—4. die Unſcheinbarkeit der Erſcheinung des Knechts und ſeiner Leiden, welche er ruhig ertrage, findet, ſo können wir ihm nicht beiſtimmen (cfr. unſere Erklärung im I. Theile). Derſelbe macht mit Recht auf den Unterſchied aufmerkſam: „Nur im Begriff eines von Gott erwählten Volks liegt die Möglichkeit zugleich einer idealen Einheit und göttlichen Perſon und zugleich einer realen ſündigen Vielheit, je nachdem man ſich an das Weſen oder die Erſcheinung hält — das iſt der Unterſchied, der 41, 8. ff. noch latent nun in K. 42. herausgeſetzt iſt“. Nur nicht im Anfang des bezeichneten Kap., das vom idealen Iſrael ſpricht, ſondern erſt von V. 18. an iſt vom empiriſchen Iſ-

*) in „Weiſſagung und Erfüllung“.

rael die Rede, und hier tritt erstmals der Gegensatz offen hervor, gegenüber von desselben Kapitels V. 1—7., der schon im 14. V. des ersten Stückes K. 41. an lautete.

II. Die Vertheidiger der Ansicht, daß unter dem Knechte Jehova's der bessere Theil des Volks, beziehungsweise der bessere Theil der Exulanten zu verstehen sei, sind nach Paulus, welcher „das Aggregat der Gottesverehrer," den „frömmern Theil der Nation" verstand, und Maurer, welcher „**meliorem populi Israelitici partem, Israelitas veri nominis**" darunter versteht, Ges. *): „der Prophet hat insbesondere den frommen Theil des Volkes, die ächten Israeliten in's Auge gefaßt (43. u. 49.), unter diesen aber zunächst die Propheten (42.)." Mit letzterem Satze aber geht derselbe schon über in die Ansicht, die wir als III. aufführen werden. Er sagt selbst in dieser Beziehung, „die Erklärung vom besseren Theile nähere sich der seinigen insofern, als der Prophet allerdings zu diesem Theile der Nation gehöre, und an dessen Spitze stehe, und gibt zu, daß 43, 10. der עבד als Collektivum der Frommen vorkomme. Knbl. führt seine Ansicht des Weitern aus, davon ausgehend, daß er sich eine bestimmte Ansicht von den verschiedenen Klassen des exilischen Volkes bildet. „Im Lande des Exils, wo andere Götter verehrt wurden, fielen viele Judäer von Jehova ab und wandten sich den Abgöttern zu, unter ihnen selbst Propheten, welche das Volk von Jehova abführten (Ez. 14, 4. 9. f.), und ihre Zahl war nicht gering. — Das Gesagte gilt freilich nur zunächst von den Exulanten in Mesopotamien, allein — so schließt Knbl., es war bei denen in Babylon nicht anders. Unser Verfasser hat es von Anfang seiner Reden an mit einer abgöttischen Partei seines Volkes zu thun, 40, 18. 25. 42, 17. 46, 5. ff. 48, 22. 57, 3—10. Dieser kommt der Name עבד nicht zu, sondern nur den Jehovaverehrern. Dagegen „scheint" — und auf diesem „scheint" beruht die ganze folgende Ausführung — die größere Anzahl der Exulanten die Jehovaverehrung beibehalten zu haben.

*) im Wörterbuch und Thesaurus.

Sie zerfallen aber in zwei Klassen: die eine besteht aus solchen, welche sich zwar zu Jehova bekannten, aber ohne wahre Religiosität: sie klagten, daß Jehova sein Volk verlassen habe 40, 27., hadern unzufrieden mit Gott u. s. f. Deßhalb werden sie blind und taub genannt, sie verehrten Gott nur äußerlich, aber ihre Gesinnung war Jehova nicht wohlgefällig — sie verübten Lug und Trug; daher die Klagen des Propheten über die Vergehungen und Sünden seines Volks. Die andere Klasse bestand aus solchen, welche nicht nur die Jehovareligion festhielten, sondern sich auch durch wahre Religion auszeichneten. Man muß also einen Knecht im engern und weitern Sinn unterscheiden. Im weitern Sinn ist damit das ganze Volk gemeint, soweit es sich nicht von Jehova losgesagt hat, also sämmtliche gute und schlechte, wahre und falsche Jehovaverehrer". Damit sind aber die eben auseinander gehaltenen wieder zusammengeworfen. „Im engeren Sinne sind damit die ächten Jehovaverehrer bezeichnet, welche für Jehova begeistert und eifrig waren, seine Gesetze beobachteten und im Volk möglichst aufrecht erhielten, zur Heimkehr entschlossen waren und diese beim Volk betrieben, kurz der eigentlich theokratische Kern. Von ihnen sind 42. 49. 52—53. zu verstehen. Zu dieser Klasse gehörten besonders Stammhäupter und Aelteste, die Priester und Leviten, sowie die Propheten, welche zusammen an der Spitze der heimkehrenden Exulanten und des nachexilischen Staates erschienen; sie wirkten nach Kräften dahin, daß das Volk an Jehova festhielt, ordneten das Gottesdienstliche an, soweit es im heidnischen Lande zulässig war, sie bildeten mit den übrigen theokratisch Gesinnten, welche sich an sie anschloßen, eine wahre Gemeinde Jehova's oder das eigentliche Volk Jehova's, und werden auch עַם genannt, sie repräsentiren das Volk im Allgemeinen, im Ganzen, daher sie ישראל genannt werden. Zu diesem Theile des Volks allein passen gewisse Geschäfte, welche dem Knechte zugewiesen werden, z. B. die Gefangenen zu befreien und zurückzuführen, den theokratischen Staat zu gründen; zu ihm paßt das Amt des Lehrers und Redners in unserer Stelle". Diese Anschauung tritt in der Exegese in ihrer ganzen Einseitigkeit auf. (Vergl. den I. Theil.) Vor

allem ist der Unterschied zwischen K. 42. 49. und dem 53. Kap. ganz verwischt. Verfehlt muß es genannt werden, daß diejenigen, welche dem Propheten ihre Bereitschaft zur Rückkehr erklärt haben, geradezu als der עבד erscheinen, denn nach dieser Darstellung wäre es dem Verfasser eigentlich um nichts Anderes zu thun gewesen, als das Volk zur Heimkehr aus dem Exil zu bewegen. Es ist einseitig, den Charakter des ganzen Stücks aus exilischen Zuständen erklären zu wollen, zudem die Geschichte so gar wenig Anhaltspunkte zu solcher Geschichtsconstruktion gibt. Die Stellen vom עבד sind gerade zusammengeworfen mit den Stellen, wo עבדים genannt sind; der Prophet hätte sich, wenn dies anginge, nicht auf verschiedene Weise ausgedrückt; der Grund dieser Verwechslung liegt in der falschen Fassung von 53. im Unterschied von 42. und 49. Ein Theil des Bundesvolkes kann nicht עם heißen; es müßte eine Bestimmung noch dabei stehen. Auch beweist gerade die Stelle, wo vom ברית עם die Rede ist, daß unter עם das Gesammtvolk verstanden ist. Es können auch die Berufungen auf die uralten Verheißungen nicht für einen Theil des Volks in Anspruch genommen werden, sondern sie beziehen sich mit Nothwendigkeit auf das ganze Volk. Das ganze Volk hat die Verheißung, das ganze Volk bekommt Segen oder Fluch, ein wirklich äußerlich hervortretender Unterschied ergibt sich erst in dem Volke, wie es sich nach K. 53. präsentirt. Deßhalb dann auch bezeichneter Unterschied der עבדי יהוה und עזבי יהוה, und in K. 53. bezeichnen sich ausdrücklich Alle als Sünder. (Vergl. dazu im I. Theil die betreffende Stelle: denn in V. 2. mit כלנו und V. 6., ebenso V. 8. עמי spricht der Prophet aus dem Bewußtsein des ganzen Volkes, ebenso in 64, 5.) Umb., der die Erklärung unter I. vom ganzen Volk im Gegensatz zu den Heiden „recht passend" findet, findet mit Rücksicht auf die Spaltung des Volks im Exil in einen der Religion der Väter treubleibenden und in einen ihr abtrünnigen Theil noch „angemessener" bei dem Lobpreis des standhaft ausharrenden Knechts zunächst an die bessere Klasse der frommen Exulanten, die sich nicht zum Götzendienst verführen ließen, zu denken. Da jedoch, besonders gegen das

Ende der Beschreibung, als Hauptcharakter des Gottesknechts seine Beseligung des Volks durch das Wort der Wahrheit, welches er verkündigt, hervorgehoben wird, „so ist es sicher ein Fortschritt der Auslegung zu nennen", wenn

III. besonders Ges.*), wie schon früher Dathe, Rosenm., Dew. vom bessern Theile des Volkes zum Prophetenstand aufsteigt, insofern dieser ja seine Bestimmung vorzüglich darin erkannte, durch das Licht des reinen Glaubens an den Einen heiligen Gott die Finsterniß der heidnischen Götzendienerei aus den Söhnen Abrahams zu vertreiben, und in diesem erhabenen Wirken sich durch kein irdisches Hinderniß Grenzen setzen zu lassen. Und so würde ich ohne Anstand, fährt Umb. fort, bei dieser letztern Erklärung stehen bleiben und sie vollkommen zu der meinigen machen — wodurch diese Ansicht das Lob im Superlativ erhält, während die erste im Positiv, die zweite im Comparativ belobt wurde — ein Schwanken, welches bei Umb. sich fortzieht, aber eben gegen seine Ansicht spricht — aber versichert derselbe, daß er sich, obgleich Schüler des Gründers des Namens „höhere Kritik", doch herablassen wolle, der verachteten messianischen Erklärung sich wieder anzunehmen, freilich nicht in grob materialistischem Sinne. Wir werden jedoch, trotz dieser Erklärung, Umb. mit Recht denen zuzählen müssen, welche er „als fortgeschritten in der Auslegung" nennt, zudem bildet ja die messianische Erklärung bei ihm nur die Spitze seiner Deduction — und so möge denn seine Ansicht unmittelbar nach der De Wette'schen aufgeführt werden. De W. sagt zu unserm Stücke: „**Jehova inducit loquentem, qui vatem ministrum suum a se electum divinoque spiritu afflatum insignem provinciam judicia quae ipse in populos exercere decreverit, et liberationem exulum israeliticorum annuntiandi gentesque ab idololatria ad veri Dei cultum revocandi suscepisse testatur**". Das Nähere über seine Ansicht können wir erst bei den folgenden Stücken anführen, bemerken aber hier schon, daß der Erklärer sehr plump zufährt. Am besten — das muß zuge-

*) in seinem Commentar.

ſtanden werden — hat dieſe Anſicht Umb. ausgeführt. Er findet als Hauptcharakter in der Beſchreibung des Knechtes Gottes an unſerer Stelle die zum Höchſten geſteigerte Vortrefflichkeit ſeiner Verkündigung der durch Eingebung des göttlichen Geiſtes ihm mitgetheilten Lehre, welche das Band ſein ſoll zwiſchen Jehova und Iſrael und das Licht des Heils für alle Bewohner der Erde. — Eine Unrichtigkeit der Erklärung, welche Umb. mit faſt allen Erklärern theilt. (Vergl. I. Theil pag. 32 ff.) „Wenn wir nun im erſten Gliede des erſten Verſes das Volk überhaupt finden können, aber ſchon im zweiten Gliede des ſechsten Verſes den beſſern Theil des Volks finden müſſen und endlich im letzten Gliede dieſes Verſes auch bei dem beſſern Theil des Volks nicht ſtehen bleiben dürfen, ſondern nur zum Prophetenſtand als dem von dem beſſern Theil des Volks noch unterſchiedenen Lehrſtand überzugehen gezwungen ſind" — durch dieſe Umſetzung des Prophetenſtandes in einen „Lehrſtand" will der Erklärer den Einwurf, der ihm mit vollem Recht gemacht wurde, daß es einen Prophetenſtand, eine Prophetenkaſte nicht gegeben habe, am allerwenigſten im Exil, zurückweiſen, allein es iſt dies nicht erreicht, denn auf die Frage: Wer unter dem Lehrſtande zu verſtehen ſei, müßte man wieder antworten: die Propheten in erſter und letzter Linie, wollte man daneben auch noch, was aber Umb. ſelbſt nicht thut, an die Stammhäupter und Prieſter denkend, den Begriff erweitern — „ſo frage ich: wird hier nicht das höchſte Ideal des als lehrend gedachten Prophetenſtandes in der Einheit einer Perſon dargeſtellt, und iſt nicht die im Volke lebende Meſſiasidee im עבד ausgedrückt?" oder wie Umb. ein anderesmal ſagt: „die Propheten erſchufen aus ſich ſelbſt ein Ideal, in das ſie die im Volk unauslöſchbare Meſſiashoffnung hineintrugen". Es gilt gegen dieſe Anſchauung, was wir oben gegen Köſter's „flores depromere a prophetis" bemerkt haben. Es bliebe ein für allemal eitle Anmaßung, wenn ein Prophet in ſeinen Troſtreden an's Volk von ſich ausginge, und noch größer wäre die Anmaßung, wenn er von dem Ideale ſeines Standes das Heil für das Volk erwarten würde, ja auch das Heil für die geſammte Völkermaſſe außer

Israel. Faßt man dagegen die Prophetie als παιδαγωγος auf Christum, ja als Typus in der Art auf Christum, daß ihr Amt in Ihm volle Realität erhielt, so ist dies Folge davon, daß die Propheten θεοπνευστοι waren, die Interpreten göttlicher Offenbarungen, und sagt etwas ganz Anderes aus; die Ansicht Umb.'s aber, „daß sich der Prophet, der von sich aussagt, daß Jehova durch ihn rede, in einem durchaus natürlichen Zustand befinde", hat ihn zu dieser Auffassung geführt. Wenn aber der Prophet von sich und seinen Erfahrungen ausginge, könnte er dann noch sagen, „Jehova rede durch ihn"? „Wir nehmen an, daß der Knecht Gottes wahrhaft als eine gegenwärtige Person besprochen wird, insofern nemlich, als der Prophet von der Herrlichkeit seines Standes begeistert, wirklich mit seinem Blicke an dessen Gegenwart haftet und nur aus seiner Mitte das Ideal aller Propheten, den durch seine Lehre Juden und Heiden erlösenden Messias mit aller geistigen Schönheit angethan, auf den fernen Höhen des Vaterlands aufsteigen sieht. — So können wir sagen, daß auch wir den Propheten als Collektivum im עבד fassen, aber mehr den erst in Zukunft aus dem exilischen, auf dem wiedergewonnenen heimathlichen Boden, sich in Einer Person zur höchsten Vollkommenheit entwickelnden" — durch diese Vorstellung von dem Ineinanderfließen der Anschauungen vom Volk überhaupt, dem bessern Theil desselben und dem Prophetenstand im Begriff des Knechtes Gottes, aus welchem zuletzt das in jenen Substraten wurzelnde Messiasideal in der geistigsten Entwicklung aufleuchtet, ist Umb. auf Umwegen auf den Messias gekommen, wie der Prophet selbst „unvermerkt zum geistigen Urbild eines Gottesknechts im neuen Vaterlande".

Hofmann*) findet „unter dem עבד das Volk im Fortschritt zu seines Berufes eigentlichem Ziele zunächst im Propheten dargestellt, denn im Propheten findet er das auf Christum zielende Vorbild, den Messias als den Israels prophetischen Beruf erfüllenden Mittler".

*) im „Schriftbeweis".

IV. Die Anſicht, unter dem עבד ſei directe der Meſſias zu verſtehen, hat eine große Anzahl Vertreter: ſchon der Chaldäer, Kimchi, Abarbanel, (zu dieſen Stücken) haben dieſelbe. Ebenſo die Kirchenväter, Vit., Clericus, Storr, Stdl. In der neueren Zeit ſind ihre kräftigſten Vertreter Str. und Hgſt. — Häv., Oehler und Del. haben die meſſianiſche Anſicht weſentlich modificirt.

Häv. ſagt darüber: „Auf dieſe Anſicht führt ſchon die allgemeine, durchgängig meſſianiſche Haltung des ganzen Abſchnitts; ſodann erſcheint der Knecht Gottes mehrfach vom Volke unterſchieden als ein Individuum, dem Prädikate beigelegt werden, wie ſie nur dem Meſſias zukommen können. Das Unrichtige bei dieſer Anſicht iſt nur dies, daß man ſie immer ſo äußerlich neben die Auffaſſung vom Volk geſtellt hat, daß hier nicht die rechte Vermittlung eingetreten iſt". Auf den erſten Blick könnte man meinen, bei Str. ſei dieſe Vermittlung zu finden, wenn er zu unſerer Stelle ſagt: „Allein in dem Verſtändniß, daß Chriſtus hier gemeint ſei, findet ſich die Wahrheit auch des Vorbildlichen; ohne daſſelbe, ja gegen daſſelbe ſich ſpreizend, wird ſie zur Lüge, kann auch nimmermehr dem vollen Buchſtaben des einzelnen Worts genug thun. Es iſt dies hier ſo auffallend, daß wir das Hinweiſen auf eine concrete zukünftige Perſönlichkeit, welche, aus dem Volk erwachſen, doch zugleich vom Volke unterſchieden als Kern und Urbild Iſraels offenbar wird, gar nicht verkennen mögen. Daß ein realer Zuſammenhang ſein muß mit den andern Stellen vor- und nachher, wo Iſrael der Knecht Gottes heißt, iſt klar; daß aber auch eine wunderbare Perſon gezeichnet wird, weit über jedes Collektivum, Abſtractum oder Ideal des Volks hinausreichend". Aber in der Spezialexegeſe haben wir geſehen, wie der Begriff des Volks ſo wenig zu ſeinem Rechte kommt, daß vielmehr in jedem Worte ſtets nur der Meſſias ſelbſt gefunden wird, ſowohl in unſerm Stücke, wie in den übrigen; ebenſo geht es bei Hgſt., was zu Willkürlichkeiten führte, gegen die wir im I. Theile proteſtirt haben. Hin und wieder ſcheint es zwar, als wolle derſelbe über den Weg, auf welchem der Prophet zum perſönlichen Meſſias ge-

lange, Auskunft geben, so hier, wenn er sagt: „die Schilderung des menschlich großen Urhebers der leiblichen Befreiung veranlaßt den Propheten, hier im Gegensatz gegen ihn das Bild des göttlich großen Urhebers der geistigen Befreiung zu entwerfen". Allein es bleibt beim „Scheint" — überall keine Vermittlung, kein Fortschritt, kein Unterschied in den einzelnen Stellen, sondern überall die vollendete Eccehomo-Gestalt, dessen Bild in der Weissagung so klar dasteht, als in der Erfüllung. Wenn der Prophet „sich veranlaßt findet, ein Bild zu entwerfen", so kann dieses ja nur Folge sein von Reflexionen, die er anstellt — dieses harmonirt aber wieder nicht mit der Hgst. von Anfang an feststehenden Ansicht, daß der Prophet dem eigenen Bewußtsein entrückt, die Bedeutung des Bildes, welches ihm der Geist Gottes zeigt, sich nicht zu deuten habe.

Ein Moment wird bei Auffindung des Inhalts der Weissagungen wohl festgehalten — das teleologische, d. h. welchen Sinn der Geist Gottes in die Weissagung gelegt, worauf die ganze Entwicklung der Weissagung hinziele, aber das andere Moment, welches in erster Linie in Betracht kommt, das psychologisch-historische, d. h. welchen Sinn der Prophet selbst seinen Weissagungen gab, welchen er von seinen Zuhörern der Verkündigung gegeben wissen wollte, wenn er anders verstanden zu werden hoffen durfte, wird ganz außer Acht gelassen. Daher die fortgehende Vermischung von Weissagung und Erfüllung, daher das ängstliche Haschen nach neutestamentlichen Stellen, welche beweisen sollen, nicht etwa, wie die Weissagung erfüllt worden seie, sondern, daß in der Weissagung schon alles das gegeben und enthalten seie, was doch erst aus der Erfüllung erkannt werden kann und soll. Str. fährt fort: „Wenn Umb. „ein unvermerktes Uebergehen zum geistigen Urbild eines Knechtes Gottes" fand, so ist dies textwidrig, es lehre vielmehr die älteste Tradition, daß die Juden es von Anfang an gemerkt haben. Wir möchten auch nicht zugeben, daß jeder Erklärer berechtigt sei, seine Erklärung entweder vom Volke oder dem bessern Theile desselben oder vom Prophetenstand in den streitigen Kap. zu finden, sondern jeder Erklärer ist verpflichtet, Christum

finden, weil keine andere Auslegung berechtigt bleibt, weil dem
blischen Propheten kein Ideal vorschwebt, sondern der Geist in
n die viel eigentlicher concrete Wirklichkeit der Person Christi
Grunde der wunderbar übergreifenden Rede gelegt hat im Vor-
s. Wir läugnen also keineswegs eine anknüpfende Beziehung
f's Volk, die prophetische, behaupten aber, daß unsre jetzige Aus-
sung durchschauen muß in den Sinn aller Worte von Christo".
as Str. gegen Umb. sagt, ist richtig; aber eine Verknüpfung
r Beziehung auf's Volk und der auf den Messias gibt er so
nig als sein Gegner. Hofm.'s Wort: „als mit der Trennung
n Juda und Ephraim die Unglückstage Israels begannen, legte
ott die Leitung des Volks in die Hände der Propheten und er-
irte damit für den vorwaltenden Beruf desselben in den nächsten
iten den prophetischen" lobt Str. und fügt hinzu: „aus dieser
reits vorhandenen Unterlage wächst der עבד bei Jesaias her-
r, das gottgegebene Wort streckt aber seine Aeste hoch empor,
letzt ganz von der Topferde los in die Himmelshöhe rein mes-
nischer Verkündigung". So erscheint hier eine Vermittlung, in-
m nicht wie oben das Volk, sondern dazu noch der prophetische
eruf die vorhandene Unterlage bildet. Allein Str. selbst polemi-
rt gegen die Umb'sche Hypothese vom Propheten und dem Pro-
hetenstande und verfällt hier in dieselbe Ansicht. Doch in der
pezialerklärung zeigt sich auch vom prophetischen Berufe keine
pur bei Str., sondern überall nur Beziehung auf den Messias.
enn aber der prophetische Beruf die Grundlage bildete, wozu
nden die von uns ausgehobenen Gegensätze, die nur auf's Volk,
mmermehr aber auf den prophetischen Beruf bezogen werden kön-
n? Bei Del. finden wir wirklich dem Volke wie dem Messias
ine Bedeutung gesichert, doch fehlt er darin, daß er schon in
serm Kap. den persönlichen Messias findet, wie Häv. Nachdem
el. Hahn gegenüber besonders in Bezug auf die Fassung des
ברית עב zugegeben hat, man könne den volklichen Begriff von
עב gewissermaßen festhalten, und das Volk Israel als erlöstes,
iedergebornes, als Israel, das seinem Namen und Beruf in der
essianischen Zeit entspreche, könnte ברית heißen und der Prophet

könnte dieſe Anſchauung recht wohl in den collectiv perſönlichen Begriff zuſammenfaſſen, ſagt er 42, 1—7. laute ſo individuell perſönlich, daß es nicht wahrſcheinlich ſei, der Knecht ſei eine Vielheit von Perſonen, zumal er hier dem Cyrus der vorigen Rede an die Seite geſtellt werde. Wie dieſer die dem Volke Gottes dienſtbar gewordene Weltmacht in Perſon iſt, ſo iſt der Knecht Jehova's das der Verherrlichung Jehova's am geſammten Iſrael und an der geſammten Völkerwelt dienende Iſrael in Perſon. — Der Begriff iſt eine Pyramide: ihre unterſte Baſis iſt Geſammt-Iſrael, ihr mittlerer Durchſchnitt iſt das Iſrael, welches es nicht bloß κατα σαρκα, ſondern κατα πνευμα iſt, ihre Spitze die Perſon des Erlöſers, oder in einem andern Bilde: der Begriff beſteht aus zwei concentriſchen Kreiſen mit gemeinſamem Centrum. Der weitere Kreis iſt Geſammt-Iſrael, der engere Jeſchurun 44, 2, das Centrum Chriſtus. Der Knecht in dieſem centralen Sinn iſt das Herz Iſraels und der Völker. Von dieſem Herz aus ergießt ſich der Strom des Heils erſt durch die Adern des Volks und von da durch die Adern der Völker. Der Mittelbegriff des berufstreuen Iſrael dürfe aber nicht ausgeſchloſſen werden, wie Hävernick thue. „Alle Namen Iſraels von 40—42, 1. ſind Bezeichnungen des gläubigen Iſrael, welches, obwohl kleinmüthig geworden, doch vom Glauben nicht abgefallen die Erlöſung herbeiführt. Von dieſer Mitte aus erhebt ſich der pyramidal aufſteigende Begriff zu ſeiner perſönlichen Spitze in unſerm Stücke, zieht ſich 42, 18. f. wieder auf ſeine unterſte Baſis zurück. Die Syſtole und Diaſtole des Begriffs zieht ſich durch das ganze Buch hindurch. Es iſt ein und derſelbe Begriff, welcher, indem er ſich zuſammenzieht, perſönlich, und indem er ſich ausbreitet, volklich wird, ſo zwar, daß in ſo ſtrafendem Zuſammenhang wie 42, 18. das Geſammtvolk, in ſo tröſtendem wie 41, 8. das im Geſammtvolk wie der Kern in der Schale enthaltene wahre Volk Iſrael verſtanden wird". Dieſe wirklich geiſtreiche Anſchauung, die dem Volk ihr Recht läßt und mit Recht den Propheten und ſeinen Stand gar nicht hereinzieht, auch die Gegenſätze, jedoch zu ſchwach, berührt, dürfte eben darin fehlen, daß ſie den Unterſchied unſeres Stückes und des

nächsten gegenüber von K. 53. verwischt, indem sie hier schon den persönlichen Messias als Centrum aufstellt, während nach den Worten des Textes das Volk mit Bezug auf den Messias, in welchem allerdings die ihm als Volk gewordenen Verheißungen allein sich realisiren, das theokratisch-messianische Volk gemeint ist und erst in K. 53. der Messias als die Spitze der prophetischen Anschauung auftritt in Folge des K. 52. gegebenen Uebergangs. Auch ist das Schwankende, welches bei Umb. am großartigsten auftritt, nicht vermieden, indem der Begriff des עבד in fortwährender Vorwärts- und Rückwärtsbewegung, in Erweiterung und Zusammenziehung auftritt, wodurch der Prophet selbst in eine Ungewißheit über das, was er spricht, gestellt wird. Auch diese Auffassung gibt wieder Raum für verschiedene Wahrheiten, wie die Umb.'sche statt bestimmt nur eine als wahr anzuerkennen. Oehler: „In 42, 1. bildet der Knecht, auf dem der Geist Jehova's ruht, um Jehova's Recht den Nationen hinauszubringen, zunächst den Gegensatz gegen das Heidenthum mit seinem windigen Wesen. Aber im weiteren Verlauf der Rede V. 7. tritt er dem Coresch zur Seite, was ebenfalls für die Concentration des עבד in ein Individuum spricht". Die Bezeichnung, daß Gott den Knecht zum Bund für das Volk, zum Licht der Heiden mache, und was 49, 1—6. ausgesagt seie, lasse nicht verkennen, daß die Schilderung sich bereits hier in eine ideale Persönlichkeit zuspitze, deren Träger nur ein Individuum, nicht ein Aggregat von Knechten Gottes, nicht das Volk sein könne. Häv. geht zwar vom Volke aus, findet aber auch schon in unserer Stelle den Knecht Gottes als ein Individuum, und beachtet die vom Propheten selbst gegebenen Gegensätze, die für seine Ansicht eine gute Stütze wären, zu wenig. „Der Begriff", sagt er richtig, „ist prophetisch, er enthält die ganze Fülle dessen, was Israel sein soll und, auf Gott gesehen, sein wird und zugleich was es nicht ist. Der Knecht Gottes ist das wahre Israel, aber in einem Individuum concret gedacht. Man darf also einerseits im Volke nicht einen gottlosen und frommen Theil scheiden; das Volk kommt gerade in seiner Gesammtheit in Betracht und ist als solches nicht adäquat

seiner Idee. Aber es steht andererseits nicht in bloßem Contraste zum Knechte Gottes; beide sind insofern identisch, als dem Knecht Gottes das Prädikat zukommt, welches Israel nur im uneigentlichen Sinne zugesprochen wird". So lange aber das, was hier ausgesagt ist vom עבד in einer großen Anzahl prophetischer Stellen vom Volke, nicht aber von einem Individuum ausgesagt ist, können wir uns nicht überzeugen, daß hier schon die Lösung des Problems vorliege, vielmehr finden wir dieselbe, wie der I. Theil zu zeigen versucht hat, erst in K. 53., welches die Spitze der prophetischen Deduction bildet, und die Lösung so sehr gibt, daß nach demselben, in welchem der Begriff עבד ausgerungen hat, nur noch עבדים erscheinen. Daß aber auch unsere Erklärung, wie wir sie zu Anfang dieses Stückes und im I. Theile aufgestellt haben, wohl eine messianische genannt zu werden verdient, obwohl nicht in dem persönlich-fixirten Sinne, wie Hgst. und Str. es verlangen, glauben wir gezeigt zu haben. Stdl.*) sagt zu unserer Stelle: „Zu den Zügen, die diesen Herrscher zieren — er hat nemlich angeknüpft an Jes. 11, 1—10., wo von der ausgezeichneten Trefflichkeit des Davidischen Sprößlings, welcher Anerkennung auf aller Welt findet und die Völker an sich zieht, die Rede ist — wird hier noch namentlich der Zug der Milde gefügt, vermöge dessen er nicht lärmend und prunkvoll auftritt, vielmehr sorgsam sich herablassend sich um Rettung alles dessen bemüht, was eben in Gefahr ist zu ersterben" u. s. f.; er findet also die ganze Stelle persönlich-messianisch, wie er sich auch ausspricht**) „**omnibus rationibus aequo animo inter se collatis ac ponderatis persona servi Jehovae non nisi Messiam a vate spectari censere possumus**".

---

*) in der Alttestamentlichen Theologie, op. posth. herausgegeben von Oehler.

**) in dem Programme von 1826. Pars II.

Rückblick auf Kap. 49.

Wenn in Kap. 42. der Knecht als idealer Israel es ist, wel-
:n Jehova zum Volksbund und zum Völkerlichte macht, so ist
rselbe hier es, welcher die Stämme Jakobs wieder aufrichtet, das
olk zurückführt und seine Mission bis an die Enden der Erde
sdehnt. Der Inhalt dieses Stückes und des in K. 42. hat so
el Aehnlichkeit mit einander, daß alle Erklärer hier dasselbe
ubject statuiren, wie in Kap. 42. Hahn allein findet einen
oßen Unterschied, ohne freilich denselben anders als mit dem ganz
ißerlichen Grunde, daß mit K. 49. ein neuer Abschnitt beginne,
. begründen, und gesellt sich von hier an zu den Erklärern, welche
a. עבד unmittelbar den Messias finden.

I. Die Vertheidiger der Ansicht vom עבד als
:m gesammten Volke, berufen sich besonders darauf, daß
. 3. עבד Israel genannt wird, und daß der Inhalt dieses
tückes so ähnlich sei dem des 42. Kap., wo sie das Volk als
lches im Knechte Jehova's gefunden haben. Daß der Einwand,
er müsse ein Individuum gemeint sein, wegen der Mutter, von
r hier die Rede ist, nichtig ist, hat schon die Exegese gezeigt.
Vergl. I. Th. p. 72.) Der Einwand aber, daß das gesammte
olk nicht gemeint sein könne, weil in V. 5. der עבד vom Volk
utlich unterschieden sei, ist ganz richtig. Klrt. trennt V. 1—6.
n 7—9., findet aber auch in 1—6. nichts Neues, sondern bloße
usammenfassung des Früheren. Doch kläre sich der Gegensatz
mer mehr, und zwar seie es nicht mehr die sündige Vielheit, die
h mit dem Namen Israel „uneigentlich und widerrechtlich schmücke"
Häv.), sondern der ideale Israel. Dagegen V. 7—9. geben
ie Hinweisung auf einen neuen Gedankenzusammenhang und seie
ugleich Anfang desselben. Weil hier der Knecht redend ein-
rete, so seie es nicht anders möglich, als daß die Einheit des
nechts einen ganz individuellen Charakter annehme und daß un-
illkürlich der Prophet sich selber, den Schreibenden, als Repräsen-
anten dem gedachten Redenden substituirt. (Abenesra, Umb.)
ein Erklärer kann hier noch streng beim Volk als solchem stehen

bleiben, ſondern unvermerkt ſchleicht ſich, wie wir ſehen werden, eine Modifikation ein.

Indem Köſter die majorem difficultatem dieſer Stelle zugibt, beruft er ſich auf V. 3. in quo populus judaicus nominatim adducitur, aber was V. 5—9. betrifft, ſagt er ſelbſt „servum Jehovae non solum distingui a populo judaico, sed ejus restauratorem praedicari; nec injuria in ejusmodi difficultate haeremus. Populum israeliticum ut servum Jehovae ideoque et prophetam pingi posse in sectione antecedente vidimus: insolens hoc unum est, quod ideo propheta factus dicitur, ut Jacobum ad deum convertat et Israel non deleatur. Jam vero si semel populus personam prophetae induerat, singulos Israelitas ab eo discerni oportuit: quippe quorum reditus et restitutio propheticum erat opus“. Iſt aber Köſter, ſo feſt er das Volk als Volk durchzuführen vorgibt, damit nicht zur dritten Anſicht vom Prophetenſtand hingetrieben? Denn ob unter dem Prophetenſtand nur die Propheten verſtanden ſind, oder das ganze Volk als prophetiſches, iſt wenig Unterſchied. Auch hiegegen gilt, daß weder die Wiederherſtellung des Landes, noch die Austheilung der verödeten Erbtheile ein ſpezifiſch prophetiſches Geſchäft war, weder des Prophetenſtandes noch des Volkes als eines prophetiſchen. Soll aber hier das ganze Volk ſelbſt, prophetae personam induens, dieſen Beruf haben, ſo wäre mit dieſer Weiſſagung nicht nur nichts Neues, ſondern überhaupt gar nichts ausgeſagt als: das Volk wird ſelbſt das Land wiederherſtellen, das Volk wird ſich ſelbſt ſeine Erbtheile austheilen und ſoll dies, wie dieſe Erklärer annehmen, das exiliſche Volk ſein, ſo iſt der langen Rede kurzer Sinn: das Volk ſelbſt wird ſich ſelbſt herausführen aus der Gefangenſchaft, es wird zu ſich ſelbſt ſagen: kommet heraus aus der Finſterniß — was in Wirklichkeit abſurd wäre. Aber, fährt derſelbe Erklärer, nachdem er die Anſicht vom beſſern Theile des Volks zurückgewieſen, nicht ohne ſein Schwanken zu verrathen, fort: „attamen ejusmodi (discrevisse bonos cives, servum J., a malis Israelitis) aliquid menti ejus non potuit non obversari. Nam populus

qui ante exilium fuerat, peccatis suis occiderat, de populo autem qui futurus sit optima quaeque noster auguratur; dein populus coaevus revera duplex erat, alter in Palaestinam reversus alter patriae terrae minime cupidus Jehovae negligens et in Babylonia idololatriae laqueis irretitus. Utrumque propheta interdum conjunctum alloquitur". Aber wo hat denn der Prophet ſeinen Standpunkt und welches ſind ſeine Zuhörer, wenn er die Bewohner von Paläſtina und die in Babylon wohnenden zugleich anredet? „Attamen consentaneum fuit, eum de priore maxime cogitare quoties servum J. laudaret, de posteriore simulac idololatriam reprehenderet, haec igitur omnia reputanti, utut insolitum, non tamen absurdum videbitur, quod Israël Israëlitas reducat". Trotz alledem wird wohl zugegeben werden müſſen, daß dem Erklärer unter der Hand ſeine Erklärung vom Geſammtvolke abhanden gekommen iſt, und daß derſelbe in die Erklärung zurückgefallen iſt, von der er ſagt: falluntur, qui putant discrevisse bonos a malis. Der Ausweg, welchen Hitz. einſchlägt, um ſeine Anſicht vom Geſammtvolke durchzuführen, fällt alsbald in die Augen; er faßt nemlich V. 5—9. in Folge eines plötzlichen Subjectwechſels (vergl. I. Thl. p. 86.), abhängig von „nun aber ſpricht Jehova", ſo daß Jehova ſelbſt Subject iſt, nicht aber der עבד.

Vatke: „die ſcheinbaren Schwierigkeiten, welche darin liegen, daß die Erſcheinung des Volks jenem hohen Begriffe nicht entſpreche, und daß das Volk von jenem Knechte unterſchieden wird, und daß auf der andern Seite der Prophet ſich mit dem Knechte identificirt, laſſen ſich leicht heben, wenn man nur erwägt, daß der Prophet kein Aggregat von Individuen, kein Collektivum, ſondern eine höhere Totalität verſteht, welche ja allen Propheten vorſchwebte, wenn ſie ungeachtet der mangelhaften Erſcheinung das Volk als Lieblingsvolk und Knecht Jehova's, als Bundesvolk und unvergänglichen Träger des göttlichen Zwecks anſehen".

II. Die Vertheidiger der Anſicht vom beſſern Theil des Volkes haben auf den erſten Blick in dieſem Stücke viel für ſich, was Köſter ſchon, ohne es zu wollen, zu-

gibt. Ihnen aber ist das Wort in V. 3. „Israel“ zuwider und ihm zu lieb wird aus dem Kerne des Volkes unter der Hand das Volk und bei V. 5—9. spukt auch bei Knbl. die „Prophetenidee, wenn er (vergl. I. Thl. p. 87) „die theokratisch Gesinnten, „vorneinlich die Propheten“, als die Vertreter der Sache Jehova's, anführt. Zu ihnen passen die Leiden in V. 7., denn sie haben einen schlimmen Stand bei ihrem Volke gehabt und auch von den Zwingherren hatten sie das Meiste zu leiden“ — was aber bloß Ansicht des Erklärers ist. Diese Idee tritt am grellsten bei Knbl. besonders in K. 53. auf. Schon V. 2. läßt derselbe (vergl. I. Thl. p. 77) den Redner zurückblicken auf die Propheten, diese gewaltigen Volksredner. Wiefern aber paßt denn K. 42, 1. ff. so gut auf den theokratischen Kern des Volks, da ja nach Knbl. das Amt des Redners und Lehrers geschildert ist? Es würde doch besser auf die Propheten, diese gewaltigen Volksredner, passen; allerdings müßte dort das Prädikat „gewaltig“ wegfallen, da die milde Lehrweise dort bezeichnet wird nach der gewöhnlichen Erklärung. — Auch Hitz. bemerkt zu diesem Verse: „Jehova hat sein Wort in den Mund der Propheten wie dieses Propheten gelegt“. Doch hat Knbl. den Abweg, auf welchen Köster gerathen, vermieden, wenn er sagt: „nichts ist deutlicher, als daß der Knecht Gottes nicht mit der Volksmasse zusammenfällt, sondern ein Etwas bei dieser ist“. Wie kann aber „der bessere Theil des exilischen Volks“ die Bewahrten Israels herstellen? Wie kann der bessere Theil zum Bunde des Volks werden, aus welchem ja die Gottlosen ausgeschlossen sind? — Beide unter I. und II. angeführten Ansichten sind sich also nicht treu geblieben.

III. Die Vertheidiger der Ansicht vom Prophetenstande. Ges. scheute anfangs so zurück vor dem „Israel“, daß er gewaltthätig genug das Wort geradezu aus dem Texte warf, später jedoch fand es noch Gnade vor seinen Augen. Er läßt den Prophetenstand sich redend einführen und macht besonders gegen die messianische Erklärung geltend, daß der Knecht in der ersten Person von sich rede. Wohl! Wie kann dann aber dieser Gottesknecht zugleich das Collektivum der vergangenen und zukünf-

tigen Propheten ſein? Wenn das „höret mir zu“ ꝛc. individuelle Rede des Propheten iſt, wie Geſ. meint, wo fängt dann die collektive Bedeutung an? Roſenm. verſteht zwar das Volk, aber wie Köſter „sub persona propheti“. Stdl.: „si V. 7. orationem ad populum sese convertere sumserimus, uti ad novum subjectum re vera convertitur, nihil V. 1—6. invenies, quod prophetae non conveniat. Hofm.: „der, in welchem das Volk ſich zuſammengefaßt darſtelle, ſei jetzt der jedesmalige Prophet Iſraels, ſeit die weiſſagende Bedeutung der Geſchichte dieſes Volks vom königlichen Amte auf das prophetiſche übergegangen ſei; und wenn hier ohne Einleitung und Vorbereitung eine Rede in der erſten Perſon folge, gelte ſie am natürlichſten für die Rede des Propheten, deſſen das Buch ſei“. Dagegen ſpricht Tholuck*): „zu einer andern Anſicht, als die vom Volke, könnte man von Kap. 49. aus gelangen, und zwar eben dadurch, daß nach dieſem Kap. das ſprechende Subject ſelbſt als der עבד bezeichnet wird. Kann demnach jemand anders damit gemeint ſein, als eben der redende Prophet? Iſt nicht jenes „höret mir zu“ ꝛc. der prophetiſchen Anrede in Jeſ. 34, 1. ganz entſprechend? Nur auf einen Augenblick kann man indeſſen an dieſer Anſicht feſthalten, denn ſchon der Inhalt des Nachfolgenden, daß eben dieſer Knecht der Bundesmittler, das Licht der Heiden und Gottes Heil bis an der Welt Ende ſein ſoll, iſt jener Auffaſſung entgegen“. Zur Begründung der Auffaſſung, welche mehr für ſich habe, als irgend eine andere, daß der עבד entweder das Collektivum der Propheten bezeichne, oder den beſſern Theil des Volks, welche beide Anſichten nahe verwandt ſeien, da ja die Propheten eben die Blüthe des gottesfürchtigen Theils des Volks ſind, ſagt Th.: „Ob der ſchauende Blick der Propheten Chriſtum als Individuum in der Zukunft ſchaut, oder als den die Gemeinde beſeelenden Geiſt — beides iſt gleich wichtig. Der Seher, welcher das erſte allein ſchaute, hätte die Wurzel ohne Stamm und Zweige; der das zweite allein ſchaute, hätte die Zweige ohne Wurzel. Der erſte Theil

*) in der II. Beilage zum Hebräerbrief.

des Jesaias hat vorzüglich den Messias als Individuum verkündigt, der zweite schildert seine Erscheinung in der Gemeinde. Der am Ende des Exils lebende Prophet" — es ist natürlich, daß die Erklärer des עבד vom Prophetenstand gewöhnlich zugleich Bestreiter der Aechtheit des zweiten Theils des Jesaia sind — „ist sich bewußt, daß er und seine Amtsgenossen vorzüglich den Beruf haben, jene herrliche Zeit herbeizuführen, das Heil der Welt bis an die Enden der Erde zu tragen und zu bewirken, daß selbst Könige ferner Länder dem Herrn huldigen (49, 6. 52, 15.) Die Leiden, die er und seine Genossen in dieser heiligen Sache tragen müssen, kommen dem ungerechten Volke zu Gute, denn durch diese Uebernahme der Leiden gründen die Propheten das Reich Gottes und sehen eine große geistige Nachkommenschaft" — aber die Propheten gründen nicht durch Leiden das Reich Gottes, sondern durch Verkündigung des göttlichen Willens und dieses hat Leiden nur zur Begleitung. „Allerdings haben diese Aussichten der Propheten etwas Ueberschwengliches, über das Ziel Schießendes. Es ist aber der in ihnen lebende Geist Christi, der sie drängt, so Ueberschwengliches auszusprechen, was erst im Ideale alles Prophetenthums, im Messias, in Erfüllung gehen soll. Geht man von der Idee des mystischen Christus aus, und betrachtet die ächten Propheten als Glieder desselben, so erscheint ihr Leiden um so mehr als ein Vorspiel dessen, was sich in dem historischen Christus erfüllen sollte". Besonders V. 7.* ist verfehlt aufgefaßt, wenn er etwa im Sinne von K. 50. Leiden vom Propheten selbst erduldet, aussprechen soll (vergl. 1. Thl. p. 88 ff.), denn von Leiden ist gar nicht die Rede, sondern nur von der unscheinbaren verachteten Stellung des עבד und vom Gegensatze zwischen der jetzigen und der künftigen Lage. De Wette fragt, nachdem er den Inhalt unseres Stückes angegeben hat: „sed quorsum haec omnia spectant? fuitne noster ita contemtus vexatusque ut tali auctoritatis suae defensione opus esset? Videtur alienam potius quam suam causam dicere, sicut etiam alienas partes agit. Scilicet probabile est, nostrum qui contra morem prophetarum hebraeorum nomen suum suppressit et magnificentius quam

ullus alius propheta de se loquitur, haec oracula recepto aliono nomine edidisse". Wir gestehen, daß uns diese Ansicht auch nicht im Geringsten probabile erscheint, weil sie gegen alle Logik streitet, wie gegen die gewöhnliche Ehrlichkeit und hauptsächlich gegen den richtigen Begriff von Prophetenthum. Hätte De Wette also geschlossen: Weil kein Prophet so großartig von sich spricht, so kann auch dieser nicht so großartig von sich selbst sprechen, also kann er nicht sich selbst meinen, sondern muß ein anderes Subject vor Augen haben, so wäre dieser Schluß natürlich. Aber er beliebt zu sagen: 1) der Prophet spricht von sich, 2) es ist aber seine Sprache so großartig, wie man's sonst nicht findet — Tholuck: „überschwenglich, über das Ziel schießend"; 3) also hat er diese Orakel unter fremden Namen edirt. So viel Ehre wird dem Verfasser noch zugetraut, daß er, im Bewußtsein des Unschicklichen solchen Eigenlobes, seinen Namen verschwiegen habe. Die Propheten waren aber keine Büchermacher, und so paßt der ganze Gedanke auch nicht im entferntesten hieher. Aber was war denn der Zweck, welchen der Prophet mit seinem frommen Betrug erreichen wollte? Er wollte „memoriam a contemtu popularium vindicare simulque operi suo" — welchem? — auctoritatem conciliare. Dem Zusammenhang bei Dew. gemäß, wahrscheinlich seinem opus, welches er ediren wollte. Die ganze Ansicht läßt sich kurz zusammenfassen in den Worten: der Prophet wollte eine Selbstapologie schreiben, und zwar that er dies unter fremdem Namen. Mit Recht wird darauf aufmerksam gemacht, daß von einem Prophetenstande gar nicht die Rede sein könne; ebenso Kurt.: „die Zusammenfassung aller Propheten unter die Bezeichnung eines Standes widerstrebt der alttestamentlichen Geschichte, die uns nur von einzelnen Propheten berichtet" — somit kann die Personifikation des Prophetenstandes nicht vorkommen. Auch liegt in der Consequenz dieser Ansicht, daß die Leiden des Prophetenstandes vor dem Exil erfolgt sein müssen, zu einer Zeit, wo Israel noch in Glück und Ehren war. Ebenso erweckt es auch Tholuck Bedenken, daß doch die Propheten niemals in der Weise, wie die Priester, eine besondere Zunft gebildet haben, und würde

eine ſolche zunftmäßige Vorſtellung von dem Stande hier iſolirt daſtehen. Was würden überdies die Prieſter zu einer ſolchen Anmaßung des Prophetenſtands geſagt haben, ſie, die wohl mehr durch das Exil gelitten hatten, als die Propheten, und die auch wirklich eine geſchloſſene Zunft bildeten? Gerade nach dem Exil geht die Theokratie allmählig in Hierarchie über, die Glanzperiode der Propheten hätte alſo gerade mit dem Factum aufgehört, mit welchem ſie nach jener Faſſung der Weiſſagung beginnen ſollte. Wenn aber Umb. meint, der Verfaſſer habe nur „die geiſtige Blüthe des Prophetenſtandes“ im Auge, ſo muß er zuerſt beweiſen, daß im Exil ein Prophetenſtand als Stand exiſtirt, und dann erſt muß er noch die Blüthe deſſelben aufführen — es wird ſich eine ſolche Blüthe aber weder im Exile noch nach der Rückkehr aus dem Exil finden laſſen, ſondern nach der Geſchichte in einer ganz anderen Zeit. Umb. ſelbſt zu unſerer Stelle findet, anſchaulicher, als ſonſt, die Anſicht von dem allmähligen Uebergehen des Propheten vom Volke zum beſſern Theil deſſelben und von dieſem zum Prophetenſtand ſich ergeben, aus welchem zuletzt ſich der Meſſias glänzend erhebe, wo der von Ewigkeit berufene Knecht Gottes nach der Rückkehr aus dem Exil in's Vaterland Bundesmittler zwiſchen Gott und Volk und Licht der Heiden werde. Gegen dieſes allmählige Uebergehen von einem Subject zum andern, das ein fortgehendes Schwanken des Propheten, ein unbewußtes Auf- und Abſteigen des heiligen Sehers vorausſetzt, denn Umb. läßt ihn „unvermerkt“ zum Ideale aufſteigen, während er doch ſonſt dem Propheten ein Reden „in ganz natürlichem Zuſtande“ vindicirt, ſagt ſchon Stdl.*), obgleich ſich Umb. mißverſtanden glaubt: „Talibus assertionibus ne in incerta luco omnia pendeant, veremur“. Will aber Umb. das Hin- und Herſchwanken zwiſchen verſchiedenen Begriffen dem Texte ſelbſt zuſchreiben, ſo begeht er ein πρωτον ψευδος — „sic nequaquam ea oraculorum nostrorum est indoles, ut notio aliorum subjectorum cum notione aliorum confluat. Neque profecto eam solerti ac sobrio

*) Programm vom 1829.

interpreti legem poterimus constituere, ut ubi notas deprehenderimus ex quibus aliquae tum alteri tum alteri subjecto convenire possunt, cum omnes ac singulae in unam collectae imaginem, uni tantummodo sint congruae, sumamus omnia ista subjecta, quibus aliquae tantum ex istis notis conveniant, ita ejusmodi oraculo simul descripta nobis proponi". Sobald man eine solche Unklarheit des Propheten statuirt, so ist aller Willkür Thür und Thor geöffnet. So nüchtern die Umb'schen Grundsätze über Weissagung sind, so hat er im Verlauf seiner Untersuchung den ersten Grundsatz der Interpretation nicht beachtet, welcher heißt: Jede Stelle hat vor allem das Recht, unbefangene Auslegung ihrer selbst zu verlangen, weil vorauszusetzen ist, daß der Verfasser bestimmt sich bewußt war, was er mit derselben sagen wollte. Auch nachdem Umb. sich näher erklärt, wie es auf ein lebendiges psychologisches Verständniß über die Bildung des messianischen Begriffs in der Seele des Propheten ankomme und mit einem Bilde dies verdeutlicht: „der Knecht Gottes wurzelt im Volke, stammt aus dem bessern Theile desselben, grünt und blüht im Prophetenstande, gelangt aber erst zur höchsten Entwicklung in der Frucht des Messias", hat Stdl. Recht „alter se res haberet, si in eadem descriptione notae deprehenderentur, quarum aliae non nisi alteri aliae nonnisi alteri subjecto convenirent, id vero a doctissimo Umbreit nobis haud monstratum fuisse fatemur". „Es ist in dieser Beschreibung gar nicht zu verkennen, daß der Prophet sich selbst in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betrachtet, so nämlich, daß er sich zuerst von frühester Zeit an in seinem Volk dazu berufen findet, durch das Wort der Wahrheit Jehova zu verherrlichen; dann besonders im Exil sich in Druck und Schmach erkennt, zuletzt aber im Vertrauen auf die göttliche Vergeltung sich in zukünftiger Verherrlichung nach der Rückkehr in's Vaterland mit freudiger Hoffnung schaut, dergestalt, daß daselbst das ganze Heil des neuen Lebens aus der geistigsten Blüthe seines Standes sich herausbilde und zur höchsten Entwicklung in der Erscheinung dessen komme, der als der größte Prophet bestimmt sei, durch das Licht seiner Lehre die ganze Erde aus

der Finſterniß des Irrthums und der Sünde zu befreien." Es fehlt bei der ganzen Umb'ſchen Deduction alle objective Realität, ſo lange das Ich des Propheten die Baſis derſelben bildet. Wenn je der Prophet ſeine eigene Perſon in's Spiel bringt, ſo kann es nur ſein in directem Zuſammenhang mit ſeinen Weiſſagungen, aber nie in dem Sinn, daß er geradezu den Gedanken, „als bilde ſich aus ihm ſelbſt und ſeinem Stande das Heil", ausſpricht. In wiefern wäre dieſer Gedanke ein Troſt oder Belehrung für's Volk geweſen? Und iſt nicht eben die Prophetie lange Zeit vor der Erſcheinung des Meſſias ganz verſtummt geweſen, ſo daß es ſelbſt den Jüngern des Herrn ſchwer wurde, ſich darein zu finden, ihren Herrn und Meiſter als den im Alten Teſtamente verheißenen zu betrachten? War nicht eben ſeine Erniedrigung ihnen ſo lange Zeit ein Stein des Anſtoßes, obgleich der letzte Prophet, Johannes der Täufer, gerade auf ihn als das Lamm hingewieſen hatte? Wäre der innere Gang der Weiſſagung der geweſen, wie Umb. ihn ſchildert, ſo hätte eine Lücke zwiſchen der Prophetie und der Erſcheinung des größten Propheten nicht ſtattfinden dürfen. Wenn aber Umb. mit K. 61, 1. f., wo der Prophet den Gefangenen die Freiheit verkündigt, beweiſen will, daß es nicht zu kühn ſei, zu ſagen, „der Prophet führe ſie ſelbſt zurück", und daß von ihnen, zu welchen der Herr geſagt habe „tröſtet mein Volk", am wahrſten geſagt werden könne, daß ſie das Volk zurückgeführt, ſo hat er zwei Begriffe, welche gar nicht zuſammengehören, mit einander vermengt, denn daß der Prophet verkündigt, iſt Thatſache, daß er aber nicht zurückführte, auch das Land nicht wiederherſtellte, auch die Erbtheile nicht austheilte, iſt ebenfalls Thatſache. Umb. läßt hier ſeine Verlegenheit merken, aus der er ſich auch bei V. 3. nicht herauchilft, trotzdem daß er ſich an der Verlegenheit anderer Ausleger weidet, „aber gerade dieſes anſtößig gefundene Iſrael ſchien mir immer vortrefflich die Behauptung zu beſtätigen, daß die Begriffe von Volk und Prophet in der Vorſtellung und Darſtellung des Verfaſſers zuſammenfließen, ſo daß unter „Iſrael" der Prophet als Collektivum von Iſrael, ſo zu ſagen als wahrer Iſrael gemeint

ſei". Es muß ſomit dem Propheten ergangen ſein, wie jenem franzöſiſchen Könige, welcher ſich mit ſeinem Volk ſo ſehr identificirte, daß er ſagte: l'état c'est moi. Gegen Hitz., welcher die Umb'ſche Erklärung „eine fromme, Nichtpropheten ungerecht ausſchließende und grundloſe Ausflucht" nennt, vertheidigt ſich Umb.: „Wir erkennen ja die Begriffe „Prophet" und „frommer Iſraelit" als ineinander fließend an, und ſind weit entfernt von der Meinung, als habe der Knecht Gottes als Prophet einen ausſchließenden Charakter gehabt" — aber gerade das Zuſammenfließen von „Prophet" und „Volk" wird ja getadelt. Zudem handelt es ſich in unſerer Stelle bei dem Ehrennamen „Iſrael", welchen Umb. für „Prophet" ſtatuirt, gar nicht um einen höhern Grad von Frömmigkeit, ſondern „um die beſondere Aufgabe, Gott zu verherrlichen". Dew. allerdings ſpricht ſtatt von Gottesverherrlichung, von Verherrlichung des Propheten, und zwar von Selbſtverherrlichung. Wie aber der Prophet dadurch, daß er ſich den Namen „Iſrael" beilegt, Gott verherrlichen ſollte, hat Umb. nicht gezeigt, er ſagt zwar „durch ſcharfe und freie Verkündigung ſeiner ihm geoffenbarten Wahrheit" — dieſe Wahrheit aber beſtünde im Zuſammenhang darin, daß der Prophet die Verheißungen, welche Jehova dem Volke gegeben, ſich vindicirt, als ob nur in ihm und ſeinem Stande das ächte Volk Iſrael ſich präſentirte. Knbl. ſagt richtig: „nach der urſprünglichen moſaiſchen Verfaſſung ſtand der Stand der Propheten nicht etwa wie der Prieſterorden an der Spitze des Volkes und repräſentirte es nicht, ſo daß er den Namen des Volks hätte führen können. Ferner waren die Propheten nicht die einzigen Gerechten im Volke, ſo daß ihnen die übrigen als eine nur aus Sündern beſtehende Maſſe hätte gegenüber geſtellt werden können". Ueberhaupt, wie ſollte dann der Prophet noch dazu getaugt haben, das Volk zu tröſten mit den Verheißungen, die ja nur in ihm und ſeinem Stande Realität bekämen, oder es zu ermahnen im Hinblick auf die Bundestreue Jehova's, der ja nur gegen die Propheten ſich als treu bewieſe, dagegen das Volk geradezu ausſchlöße? Es bleibt, wenn Iſrael, was ein für allemal Name für das Volk iſt, für „Prophet" ſteht, das Volk in

allen seinen Gliedern ausgeschlossen; dann rechnete der Prophet sich nicht mehr zum Volke, würde somit sich und seine Kaste als eine von Gott besonders bevorzugte Klasse anschauen, was direct gegen den Charakter der Prophetie verstößt, ja ihn geradezu aufhebt. Und wie reimt sich schließlich dazu, wenn die Masse der צפים als blinde, stumme Hunde charakterisirt werden? Erkennt sich der Prophet als einen עברי״ה, als einen, der im Auftrag Gottes redet u. s. f., wie K. 50. und 61. zu lesen ist, so ist dies allerdings fern von Anmaßung, aber das, was er hier aussagen würde, wäre geradezu unwahr. Wenn er aber „unvermerkt" von seinem Ideale spräche, wer will so in der Seele des Propheten lesen, daß er zu unterscheiden im Stande sich fühlte, was er von sich, dem realen Propheten, und was er von sich, als dem Ideale, unter welchem der Messias zu verstehen wäre, aussagte? Wie ganz einfach dagegen gibt sich auch in diesem Stück die Unterscheidung des idealen Israel und des empirischen, welche der Prophet so deutlich in den Gegensätzen hervortreten läßt! Gerade die Anführung des 61. Kap. bei Umb. zeigt, daß verbunden ist, was nicht zusammengehört, und das beweist eben nicht „für ein lebendiges psychologisches Verständniß über die Bildung des messianischen Begriffs in der Seele" des Interpreten. Gegen die ganze Ansicht, als spräche hier der Prophet von sich, protestirt schon Vit.: „**estne probabile sanctum et a Deo doctum virum suaeque conditionis non ignarum tam magnifice de se loqui velle? vel de se affirmare longe majora et ampliora quam in se erant etc. Non facile mihi persuadeo ipsum a modestia sua omnibus sanctis propria id impetrare potuisse.** Kann denn der Prophet **administer salutis gentium** heißen? Nein, **nedum insularum et remotissimarum gentium, nec fuit salus vel salvator gentium**". Schon das „Israel" sich nennen, also sich für den halten, in welchem die wahre Bedeutung des Namens sich präsentire, ja als einen solchen, der die Aufgabe seines ganzen Volks zu lösen berufen und befähigt sei, also den Messias selbst, wäre unerträgliche Anmaßung, aber es stehet noch viel mehr da. Wie kann der

Prophet sich für bestimmt und ausgesandt ausgeben, nicht nur Israel wiederherzustellen, sondern auch die Völker der Erde zu erlösen? Wie kann er sich für den personificirten Bund des Volks halten, für das Licht der Heiden? Was müßten die Zuhörer bei solcher Predigt gedacht haben? Oder hätte der Prophet ex professo so gesprochen, daß seine Zuhörer ihn nicht verstanden hätten? Oder welche Zuhörer wären überhaupt vorauszusetzen? Weder vor- noch nachexilische, noch solche, die im Exil selbst gelebt haben. Der ganze Inhalt der Weissagung widerspricht auf's Entschiedenste dieser Meinung.

Eben in dem Namen Israel verherrlicht sich Jehova, sofern er dafür sorgt, daß derselbe dem Volke recht eigentlich zukomme, dadurch, daß es in Wahrheit ein עבד wird und als solcher ein Gottesstreiter mit Wirkung auf's Volk selbst und dadurch auf die Völkermasse, die noch in Finsterniß sitzt.

Eine Idee tritt aber nach Umb. noch besonders in unserem Stücke hervor, „welche zwar auch in den früheren Stücken nicht geradezu fehle, aber nur mehr implicite sich darin vorfinde, die Idee der Erniedrigung und Erhöhung des Knechtes Gottes" — dies ist vielmehr die Idee, welche die Basis der ganzen Weissagung bildet, deßhalb treten von Anfang an die Gegensätze auf. (Vergl. im I. Thl. das zu K. 52. in seinem Zusammenhang mit 53. Bemerkte, besonders unsere Fassung des V. 14.*) Worin besteht aber nach Umb. diese Idee? „insofern nemlich die Verkündigung der Wahrheit sich nicht ohne Widerspruch von Seite der Lüge denken läßt, kann man von vornherein vermuthen, daß auch der Prophetenstand bei den Hebräern manchen Verfolgungen mag ausgesetzt gewesen sein" u. s. f. Eine Vermuthung, die wohl richtig ist, wie K. 50. beweist, aber so wenig hieher gehört, als die Knobel'schen Vermuthungen, auf welche er eine Geschichte des Exils und zwar en détail baut. Etwas zu ängstlich, obgleich im Prinzip richtig, ist die Polemik Hgst.'s gegen diese Deutung „es liegt am Tage, wenn diese Deutung richtig wäre, so wäre es um die Auctorität der Alttestamentlichen Prophetie geschehen, so wäre zugleich die Auctorität des Herrn gefährdet, der in der Prophetie

ſtets ein reines Organ göttlicher Wirkſamkeit erkannte. Vergebens ſucht man die Anmaßung zu mildern, indem man dem einzelnen Propheten unvermerkt das Prophetenthum ſubſtituirt".

Wir haben alſo in dieſem Stücke noch deutlicher als im vorigen geſehen, wie alle angeführten Erklärungen nicht taugen. Sehen wir zu, ob die nun anzuführende dem Texte getreu verfährt — allein auch hier werden wir ein „obscuritate laborat" ſtatuiren müſſen. Dieſe obscuritas aber iſt Folge der verſchiedenen Wendungen, die auch hier ſich zeigen, und die verſchiedenen s'excuser werden auch hier zu s'accuser — ſie werden Beweiſe für die unrichtige Faſſung der einzelnen Verſe und der ganzen Stelle.

IV. iſt die Anſicht zu beurtheilen, der עבד ſeie directe der Meſſias. Vit.: scena visi sic est constructa, ut duae in ea personae loquentes occurrant, filius Dei sub schemate magni prophetae et salvatoris generi humano destinati, et pater per spiritum tum ipsum Messiam in statu ταπεινωσεως tum corpus ejus mysticum, ecclesiam electorum ex Judaeis, certa consolatione erigens spe facta indubii implementi luculentorum promissorum, redemptori et redemtis factorum. Est autem constituenda scena in initiis novi foederis et quidem aliqua latitudine pro diversis concionis partibus. Initium autem fit ab illo tempore, quo Apostoli et ministri Christi se ex mandato Dei converterunt ad gentes, ut eas invitarent, ad communionem Christi, postquam universum consilium divinae gratiae iis fideliter exposuissent: quod negotium Paulo et Barnabae primo solenniter commissum est circa quartum annum Claudii Act. 13, 1. ante quod tempus nonnisi timide cum gentibus egerunt. — Alſo der Meſſias unter dem πχημα eines Propheten und das Volk. Jedenfalls gibt dieſe Deutung mit dem mehrfachen Sinne weniger Anlaß zu Mißverſtändniſſen, als die Umb'ſche Darſtellung vom Ineinanderfließen der Vorſtellungen. V. 3., ſagt Vit., paſſe der Name „Iſrael" auf das Corpus mysticum electorum Judaeorum, aber dieſes könne hier nicht verſtanden werden, was daraus hervorgehe, weil haec persona tribubus Israelis earumque tribuum electis et

custoditis contradistinguatur. Für ſeine meſſianiſche Deutung fragt er ſelbſt: ob der Meſſias auch ad gentes gekommen ſei? Nur zu den verlornen Schafen vom Hauſe Iſrael, er, der die Grenzen von Canaan niemals überſchritten, und antwortet: Christum hic spectandum esse in apostolis et discipulis, in quibus ipsius fuit spiritus — in iis et per eos locutus est ad gentes — hoc mandatum Christus non exsecutus est nisi interveniente morte et resurrectione sua. Dagegen vergl. I. Thl. Sagt doch ſelbſt Hgſt., unter „Iſrael" ſeie der Name des Volks zu verſtehen, was auch den Künſteleien der Erklärer dieſer Klaſſe gegenüber gilt. Str. überſchreibt unſern Abſchnitt „Meſſias — Iſrael", nicht Iſrael — Meſſias, denn, ſagt er, „das Volk als die geſchilderte collektive Perſönlichkeit in den Vordergrund zu ſtellen, geht durchaus nicht an, viel weniger als den Propheten. Dafür gehe vollends alle Analogie aus, daß irgendwo ſonſt Iſrael ſo durchgeführt perſönlich von ſich ſpreche, ſich ſolche Prädikate gebe. Das Ideal aber eines Iſrael, wie es ſein ſollte, oder das hervorgeholte Bild eines beſſern Theiles, Kernes u. ſ. f., ſeien Abſtractionen, mit welchen die concret lebendige Weiſſagung ſich nie etwas zu ſchaffen mache, da ein prophetiſches Bewußtſein das vorgehaltene Bild Chriſti zugleich entgegenkommend habe erfaſſen können". Der Prophet, denke ich, hat eben durch die fortlaufend auftretenden Gegenſätze ſelbſt gezeigt, daß das ideale Iſrael, wie es ſein ſollte, keine Abſtraction iſt; denn dieſelben Gegenſätze treten, nachdem in Folge von Kap. 53. eine neue Gemeinde geſtiftet iſt, wieder auf. Auch in den früheren Stellen denkt ſich der Prophet das, was wir „ideales Iſrael" heißen, durchaus nicht als abstractum, ſo wenig als wir unter „der Gemeinde der Heiligen" eine Abſtraction verſtehen; ſondern eine concret-lebendige Gemeinſchaft; dieſes ideale Iſrael präſentirt ſich in dem Collektivum der Gottesfürchtigen, dem יְרֵא, in denen, welche ſpäter עֲבָדִיו heißen, nachdem die רְשָׁעִים, welchen am Schluß des dritten Abſchnitts aller Antheil am künftigen Heil abgeſprochen wird, abgezogen ſind vom Volke. Schon 51, 7. iſt

sehr wichtig, ebenso Ps. 24, 6. 73, 15., wo Str. selbst gewiß Realität findet. Wer wäre denn der Träger und Fortpflanzer der Verheißungen gewesen, wenn nicht diese? — das Geschlecht derer, die nach dem Herrn fragten? — Ein Beispiel davon ist noch Simeon im Neuen Testamente. — Dies soll aber nicht zur Meinung verleiten, als habe der Prophet schon vor K. 53. das Volk in einen guten und gottlosen Theil getheilt. Aber auch die Bezeichnung eines bessern Theiles ist keine Abstraction, wie Str. meint, sondern kommt wirklich vor, nur allerdings erst nach Kap. 53., nachdem die Krisis im sühnenden, stellvertretenden Tode des עבד κ. ἐξ. eingetreten ist, indem sein Tod den einen zur נגע wird, den andern zur Gerechtigkeit. Vergl. K. 53, 11. „Vielen Gerechtigkeit verschaffen". (Vgl. uns. Erkl. im I. Theile zu der Stelle.) — Del gehört zwar nicht ganz in diese Klasse von Erklärern, aber er neigt sich so sehr zu ihnen, daß wir ihn hier anreihen können „da, wo Israel sich von Seiten der Gnade als berufenen Vermittler des Heils für die Völker erkennt, da kann es sich in seinen lebendigen Gliedern mit dem Messias, dem Heilserwerber und Heilsgrunde, in einander anschauen, aber da es sich zugleich von Seiten der Natur als sündiges und erlösungsbedürftiges Volk erkennt, so müssen auch wiederum in seiner Anschauung es selbst und der Messias auseinanderfallen und dieser erscheint als ein Individuum aus seiner Mitte, als Sündenträger und Versöhner im Glanz einer Gerechtigkeit, die sich Israel als Volk nur in selbstverblendeter, geistlich stolzer Selbstgerechtigkeit zuschreiben konnte. Dieses wechselnde In- und Auseinander, diese Systole und Diastole der Anschauung geht durch den zweiten Theil des Jesaias hindurch, wo der עבד bald Israel als Erlöser — als Apostelvolk ist, bald sich zu der individuellen Persönlichkeit des einen zukünftigen aus Israel verdichtet". Diese Ansicht, die beste unter denen, welche hier schon den Messias finden, aber in Verbindung mit dem messianischen Volke, leidet eben doch an einer gewissen dehnbaren Unbestimmtheit der Begriffe. Es sollte dem Erklärer möglich sein, bestimmt zu sagen „hier spricht der Prophet vom Volke, hier vom

essias", wie ja sonst in den messianischen Weissagungen auf's
ort hin abgeschnitten und bestimmt wird. Wir haben versucht,
as Bestimmtes zu geben, und haben uns vor diesen Schwan-
ngen hauptsächlich bewahrt durch Auffassung der vom Propheten
bst aufgestellten Gegensätze und haben deßhalb das Unterschei-
de in K. 53. hervorgehoben, denn dort erst tritt ein Indivi-
um auf als Sündenträger und Versöhner, zwei Begriffe, welche
ist nirgends auftreten. Bei Häv. ist eine gute Vermittlung
Allein wenn er schon K. 42. den עבד als Messias findet,
läßt sich doch der Unterschied zwischen unserm Stücke und dem
Kap. sofort nicht begreifen. Er findet nemlich hier „die Col-
on des wahren Knechts mit dem Volke geschildert. An diesem
echte will sich Gott so verherrlichen, daß in ihm das wahre
rael zu seiner Erscheinung kommt im Gegensatz zum Volke, wel-
m dieser Name nur uneigentlich zukommt. Allein dieser bei
ott so hochgestellte Knecht arbeitet, auf das Volk gesehen, so gut
vergebens; er findet entschiedenen Widerstand, das Volk will
nicht bekehren. Er findet keinen Lohn bei der Welt, sondern
r bei dem, der ihn berufen und gesandt hat. Wenn aber das
lk sein Urbild verwirft, so muß das Böse nur zur Erfüllung
s göttlichen Rathschlusses dienen. Die ihr Heil verwerfende
eokratie macht dasselbe aus einem partikularen zu einem univer-
en; der Lohn des Knechts ist nun statt der ihn verwerfenden
eokratie die ihm huldigende gläubige Heidenwelt. Der göttliche
thschluß auch in Betreff Israels selbst kann nicht durch mensch-
es Widerstreben zu nichte gemacht werden. Es tritt für Israel
e Heilszeit ein, und zur Verwirklichung derselben hilft Gott
em Knechte so sehr, daß er ihn zu einem Bundesmittler macht,
rch welchen eine neue Gemeinde gestiftet wird. Das Wie der
alisirung wird erst im Folgenden angegeben". Während Hahn
dem sehr verwandten K. 42. den עבד als Volk Israel findet,
det er hier den Messias, „welcher, obwohl in der Wirklichkeit
t der Zukunft angehörig, im Geist vom Propheten schon gegen-
rtig geschaut hier redend und seine dereinstige Erscheinung selbst
Welt im Voraus verkündigend uns entgegentritt. Dieser der-

maleins aus Iſrael zu erweckende wahre Knecht Gottes, welcher als Iſrael im wahren Sinn des Worts die Ungerechtigkeit ſeines in den Dienſt des vergänglichen Weſens verſunkenen Volks zu überwinden und Iſraels und aller Völker Heil zu werden im Rathe Jehova's berufen iſt; er, deſſen Weſen und Wirken den Mittelpunkt der Predigt in dieſem zweiten Theile bildet, welcher von der Unbeſtändigkeit Iſraels und dem ewigen Beſtande des Worts Jehova's handelt". Eine Erklärung, die ſo allgemein iſt, daß ſie von dieſem Stücke eigentlich nichts Beſtimmtes ausſagt und beſonders ſeinen Unterſchied von K. 42., welches nach Hahn das Volk unter dem עבד meint, gar nicht erkennen läßt. Hgſt.'s Anſicht haben wir im 1. Theile zur Genüge anzuführen Gelegenheit gefunden. Er meint, „die Willkürlichkeit der nichtmeſſianiſchen Auslegung gebe ſich auch hier darin zu erkennen, daß ihre Vertheidiger ſich bis auf den heutigen Tag in Beziehung auf das Subject der Weiſſagung nicht einigen können. In Bezug auf Iſrael im 3. V. ſagt er: Wie der Name von einem Individuum auf's Volk übergegangen ſei, ſo könne er füglich wieder vom Volk auf eine Perſon übertragen werden, in welchem das Volk ſeine bis dahin verfehlte Beſtimmung wahrhaft erreichen werde. (Vergl. I. Theil S. 80 ff.)

Rückblick auf Kap. 52, 13—53, 12.

Unſere Erklärung weicht von allen bisherigen ab in der Faſſung des Uebergangs von 52. auf 53., cfr. I. Thl. Das 53. K. bildet den Höhepunkt und Abſchluß der ganzen Schilderung vom Knechte Gottes. Daß dieſes Stück ein ganz beſonderes ſei, das ſich von den übrigen durch ein gewiſſes Etwas auffallend unterſcheide, geben ſämmtliche Erklärer zu; ſie bezeugen es noch dadurch, daß ſie für nöthig erachteten, zu dieſem Stück einen beſondern Exkurs zu geben, um theils für, theils gegen die meſſianiſche Auffaſſung Zeugniß abzulegen. Hauptſchwierigkeit in dieſem Wort für Wort ſchwierigen Abſchnitte bleibt immer die Beſtimmung des Subjects, von welchem der Prophet ſolches ausſagt. Wir haben nach der gegebenen Erklärung im I. Theile nicht mehr zu fragen,

wer das Subject ſei? Daß es ein Individuum iſt, iſt uns durchaus gewiß, daß aber der Prophet nicht ausdrücklich ſagt, es ſei der Meſſias, iſt ebenſo gewiß, und daß dieſe Stelle inſofern einzig im Alten Teſtamente daſtehe, als in ihr die That der Verſöhnung durch eigenes Eingehen in die durch die Sünde herbeigeführte Erniedrigung Iſraels und das Tragen der Sünden des Volks vollbracht wird, iſt ebenſo gewiß. Wenn man aber einzelne Stellen unſeres Deuteroiſaia, ſo wie einzelne Stellen der Pſalmen und das im Protoiſaia entworfene Bild des Meſſias damit vergleicht, ſo ergibt ſich mit Sicherheit, daß kein anderes Individuum gemeint ſein kann, als der Meſſias ſelbſt. „Aus den beiden Grundideen der Differenz des Knechtes Gottes und ſeiner Identität mit Iſrael", ſagt Häv., „ergibt ſich die Idee des ſtellvertretenden Leidens. Iſt nun der Knecht bei aller ſeiner Unterſcheidung vom Volk doch wieder mit dieſem eng verbunden, ſo muß wie ſeine Herrlichkeit, ſo auch ſein Leiden eine Bedeutung für's Volk haben, und dieſe Bedeutung kann keine andere ſein, als eine ſühnende, ſtellvertretende, denn ſonſt würde daſſelbe nur Verderben, nicht Heil über das Volk bringen". In Beziehung auf den Zuſammenhang mit andern prophetiſchen Anſchauungen bemerkt derſelbe: „Vor allem iſt hinzublicken auf den Boden des Geſetzes; daraus erwachſen die Grundideen: Heiligkeit, Gehorſam, Opfer und Sühnungsleiden u. ſ. f. Dazu kommt noch die reiche Fülle von meſſianiſchen Anſchauungen, wie ſie bei Jeſaia vorkommen im erſten Buche. Die Ausführung hier iſt die andere Seite der meſſianiſchen Thätigkeit und Wirkung". Schon im Jahr 1813 ſagte De Wette*): „quisnam ille sit, qui summis injuriis calamitatibusque tolerandis populo judaico salutem conciliasse dicitur, adeo dubium est, ut qui varias de hac re sententias recensere velit, eum librum non mediocris magnitudinis conscribere oporteat". Nun müßte man wohl ſagen: librum insuetae magnitudinis. Da De

*) de morte expiatoria Christi.

Wette ſich ſehr viel mit den jüdiſchen Auslegern beſchäftigt, auch Geſ. und Hgſt. dieſelben anführen, ſo beſchränken wir uns auf's Allgemeinſte. Vit. beginnt ſeine Erklärung mit den Worten: „prima quaestio rationalis quae ad haec verba movetur, eadem est quae Eunuchi hoc caput legentis ad Philippum: *Περι τινος ὁ προφητης λεγει τουτο; περι ἑαυτου ἢ περι τινος?* hic vero passim consentiunt veteres et recentiores prophetam non loqui de se praeterquam quod attributa vati nostro non conveniant, manifestum est et in eujusque incurrit sensum illum hic prophetare de servo aliquo Jehovae in futurum exituro. Quaeritur: quis est ille alius de quo propheta vaticinetur? Christiani hic intelligunt Jesum Christum passum, crucifixum, mortuum, sepultum et resuscitatum“. Unleugbar iſt, daß ſelbſt die älteſte jüdiſche Tradition für die meſſianiſche Auslegung war. Die ſpäteren jüdiſchen Ausleger verließen jedoch dieſe Anſicht, weil ihnen das Kreuz ein Aergerniß war, ſie hielten ſich lieber an ſolche Stellen, wo von der Herrlichkeit des Meſſias die Rede war, auf den ſie immer noch hinweiſen konnten als auf einen, der erſt noch erſcheinen werde, um ihr Volk aus dem Elend der Zerſtreuung zuſammen zu holen und in die glücklichſten Umſtände zu verſetzen. Aber eben dieſe Stelle hielten ihnen die Chriſten als Beweis vor, daß der Meſſias ſchon erſchienen ſei. Vit. ſagt: Judaei negant hic de Messia agi — demonstrant subjectum alium sub nomine עבד intelligi populum judaeum עדה ישראל coetum Israelis collective sic dictum, quatenus se conspiciendum praebet in praesenti exilio romano; hoc ajunt esse subjectum a V. 13. K. 52. usque ad 54. Est autem haec sententia a Judaeis non heri aut nudius fieta, sed jam satis antiqua. Schon Origenes erzählt davon, wie er ſich wohl noch erinnere, in einem Geſpräch mit einem jüdiſchen Schriftgelehrten einſt auf dieſes Kap. aufmerkſam gemacht zu haben, daß dieſes *περι ἑνος* geweiſſagt ſei, worauf aber jener erwidert habe: *ταυτα πεπροφητευσθαι ὡς περι ἑνος τινος λαου και γενομενου ἐν τῃ διασπορᾳ και πληγεντος.* Dieſer Erklärung folgen die ſpätern Rabbinen, z. B. Abarbanel, und die Grundzüge ihrer

Erklärung ſind für uns noch wichtig, weil ſie ſpäter unter chriſtlichen Auslegern, wenn auch in etwas veränderter Form, wieder auftreten. Ihr Grundgedanke war: die Weiſſagung beziehe ſich zunächſt auf das Elend im gegenwärtigen Exil und die Standhaftigkeit, mit welcher das Volk dieſes Uebel erdulde — deßhalb die Verheißung des Glücks und der Herrlichkeit, welche ihm zur Zeit der Erlöſung zu Theil werden ſolle. Sie laſſen, und ihnen folgt Hitz., V. 1—10. die Heidenvölker ſprechen, welche ein demüthig reuiges Bekenntniß ablegen, daß ſie das Volk Gottes bisher verkannt und ungerechterweiſe wegen ſeiner Leiden verachtet haben, da ſie nun an deſſen Verherrlichung wohl einſehen, daß ſie nicht zur Strafe ihrer Sünden gelitten hätten. Sie faſſen, und beſonders Kimchi, welcher K. 42. ſogar vom Meſſias erklärt, die Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung als einen heidniſchen Irrthum, wie Str. als einen dogmatiſchen. Andere faſſen den עבדי auch hier noch als die Perſonifikation der Gerechten, oder als collektiviſche Bezeichnung der Frommen. Nur Wenige machen ein einzelnes Subject außer dem Meſſias zum Hauptſubjecte dieſer Weiſſagung, wie Vit. anführt: **R. Saadja oculos conjecit in Jeremiam, quam sententiam ut pulchram commendat Abenesra licet eam non sequatur.** Abarbl. bezieht es auf den König Joſia, ſogar auf Moſes haben Andere gerathen. Grotius **subscripsit hypothesi de Jeremia**, dem in neuerer Zeit der Bibelerklärer Bunſen nachzuſprechen ſich nicht ſcheute. Im Neuen Teſtamente weiſen allerdings unleugbar viele Zeugniſſe Chriſti und ſeiner Apoſtel auf dieſes Kapitel zurück, und ſelbſt Umb., obgleich er es faſt für unwürdig halten würde, Jeſum Chriſtum ſelbſt, welcher ſich im leidenden und büßenden Knechte Gottes erkannt hat, Luk. 24, 26. ff., als unſer exegetiſches Vorbild anzuführen, kann es doch mit ihm als unſerem Vorbild heiliger Wahrheit nimmer vereinbaren, daß er unſere Stelle nur in einem rein äußerlichen Sinne auf ſich ſollte angewendet haben, denn ſonſt hätte ſchwerlich den Jüngern bei ſeiner Auslegung des Alten Teſtaments das Herz brennen können.

Die Predigt des Evangeliums ging auch von dieſem Kap. aus.

Thatsache ist, daß die gesammte ältere Kirche dieses Stück durchaus als prophetische Schilderung der Schicksale Christi und als die klassische Stelle des Alten Testaments für die Lehre vom versöhnenden Opfertode angesehen hat; ihre Väter, wenn sie auch im einzelnen unklar blieben, und im ganzen eine exegetische Vermittlung nicht fanden, fassen doch dieses Stück noch bestimmter als die Neutestamentlichen Schriftsteller von Christi Thätigkeit. — Auffallend bleibt allerdings, daß der Apostel Paulus, dieser frühere tiefgebildete Schriftgelehrte, in seiner Versöhnungslehre sich nie auf unser Stück beruft. Erklärt werden kann das damit, „daß Paulus, gerade von der messianischen Wahrheit unsers Kap. überzeugt, und ebenso diese Ueberzeugung bei seinen Lesern voraussetzend, sich gar nicht veranlaßt gefunden habe, diese Stelle zum Beweise seiner Auslegung zu citiren; daß er diese Stelle anerkannte, versteht sich von selbst". (Hgst.) Der Grund liegt wohl hauptsächlich darin, daß er nicht für Juden, denen diese Stelle bekannt war, schrieb, sondern für Heiden. Die Reformatoren urtheilten wie die Kirchenväter. Hgst. führt ihre Ansichten an, z. B. Zwingli sagt in der Note zu unserem Kap.: **„adeo clarum Christi testimonium praebent ut ipse noscam an uspiam scripturarum quidquam aut constantius inveniatur aut clarius dici quidquam possit"**. Calv. urtheilt sehr eingehend in durchaus messianischer Fassung darüber, und Luther sagt: „es ist freilich in der ganzen Schrift des Alten Testaments kein klärerer Text oder Weissagung beide von dem Leiden und von der Auferstehung Christi als in unserm Kap. Darum es billig allen Christen wohl bekannt sein dürfte, ja sie es auch auswendig lernen sollten".

Was nun die einzelnen Erklärer betrifft, so unterscheiden wir auch hier die oben schon angeführten 4 Klassen: 1. Die Erklärer des עבד vom Volke kommen in unserem Stücke sehr in's Gedränge und opponiren gegen die messianische Fassung, wie wir bald nachher sehen werden, nicht sowohl aus Consequenz wegen des Zusammenhangs mit den früheren Stücken oder aus den Worten des Textes, als vielmehr aus dem Begriffe, den sie sich in Folge der „höhern Kritik" von der Weissagung bilden.

Mit Recht sagt Del.: „ihre Ueberzeugung ruht auf einem dogmatischen Vorurtheil, welches die Authentie dieser Weissagungsreden zur schlechthinigen Unmöglichkeit macht". Hitz. versteht unter den Leiden des Knechts auch hier „die Leiden des jüdischen Volks im babylonischen Exile. Da die Israeliten nicht wohl über ihr Staatswesen als ein unschuldig zerfallendes und zerfallenes klagen können, während sie sich selbst anklagen und da das Gemeinwesen nicht wohl die Strafe büßen kann, während die einzelnen Bürger gerettet werden, so läßt er die Heiden das Geständniß ablegen, daß das jüdische Volk für ihre Sünden stellvertretend gelitten habe". Tholuck sagt viel zu wenig, wenn er entgegnet: „Es erscheint Einem doch unbegreiflich, daß die Heiden plötzlich ohne irgend eine Andeutung sollten redend eingeführt werden". Nein — es erscheint geradezu als Betrug, daß der Prophet, welcher dem Volke seine Sünden und Verschuldungen so oft vorhält, nun auf einmal diese Leiden des Volks, welche die Prophetie aller Zeiten und aller Orten als Folge der Vergehungen und des Abfalls vom lebendigen Gott darstellt, als stellvertretend für die Heidenwelt auslegt. Da allerdings der Prophet diese Lüge nicht aussprechen darf, so führt er die Heiden redend ein nach Knbl.'s Anschauung. (Vergl. im I. Theile das Nähere.) Mit vollem Recht eifert sogar Schenkel*) gegen eine solche Anschauung: „Ist es wohl glaublich, daß eine Handvoll Hebräer im Gefühl der Selbstverschuldung, unter ein auswärtiges, feindlich gesinntes Volk zerstreut, den unnationalen, lächerlich stolzen Gedanken genährt habe, hier den Märtyrertod zu leiden für die Sünden derjenigen Völker, welche in diesem Augenblicke ihre Feinde, Bedrücker und Würger waren? Ist es glaublich, daß die Propheten, welche beständig darauf hinarbeiteten, den falschen sittlichen Stolz ihres Volkes zu unterdrücken, durch einen solchen Gedanken denselben muthwillig geweckt und genährt haben"? Hitz., dessen Ansicht wie die Knobel'sche wir im I. Theile angeführt haben, findet dort auch seine Abweisung mehr vom biblischen Standpunkte.

*) in einem Aufsatze über den עבד, der früher anonym erschien.

Jeder einzelne Vers beweist die Unrichtigkeit dieſer Anſchauung. Schon Stdl. macht dagegen geltend „num forte ex peregrinarum gentium judicio ea gens judaica nota sese insigniverit quod (V. 9.) fraus in ejus moribus nunquam deprehenderetur? — quippe quae anceps semper vacillaret, quae subinde res novas moliretur in eum, in cujus ditionem esset redacta? seu ea sese nota insigniverit quod (V. 7.) non obniteretur? quippe quae vel plane paene excisa extrema auderet, ut victoris iras in se converteret. Nullibi vel levissimum deprehenderis vestigium ejus opinionis, ruina alicujus — nedum judaicae ipsius gentis ceu piaculo opus esse, ut aliae gentes Jovae concilientur. Quanto splendidius potius efflorverit civitas judaica, tanto efficacius sperabatur fore exemplar tutelae Jovae saluberrimae, in cujus societatem ut ineant reliquos populos summo cum studio enisuros-nulla alia lege, nisi ut Jovam colant ejusque jussa sequantur 56, 1—7. Quae cum ita sint, id nec gentilium mentem subire opinari Judaeus nec ipse id persuadere sibi poterat, ad confirmandum quasi animum gentilium qui ad Jovam sese converterent, hoc opus fuisse, ut salus reipublicae penitus eversa ceu piaculum Jovae offerretur, priusquam ipsi cultum ejus amplecterentur ejusque favore gauderent“. Wie ſollen denn die Heiden einen Zuſammenhang zwiſchen des Volks Iſrael Plagen und ihrer Befreiung von Strafen einſehen können, wie ſollten die Heiden zu dem Glauben gekommen ſein, daß die allgemeine Strafe gebüßt ſei durch dieſes verachtete, auf jede Weiſe von ihnen mißhandelte Volk? Wie ſollte ihnen der Gedanke gekommen ſein, ſelbſt wenn ſie eine gewiſſe Kenntniß göttlicher Dinge durch das Volk ſelbſt bekommen hätten, ihre Schuld ſei durch das Geſchick der Juden aufgehoben? Und findet ſich überhaupt bei den Heiden ein Schuldgefühl oder ein Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit? Zu jener Zeit überhaupt nicht, am wenigſten in den orientaliſchen Völkern. Der Inhalt des Stückes zeugt ſo ſehr gegen dieſe Faſſung, daß Hgſt. mit Recht ſagt: „von allen Merkmalen kommt dem jüdiſchen Volk auch nicht ein einziges zu“. Der Knecht hat ſeine Leiden freiwillig

übernommen — die Juden gingen nicht freiwillig in's Exil, sondern wurden gewaltsam dorthin geschleppt. Selbst schuldlos trägt er fremde Sünden — das Volk litt nicht schuldlos, sondern erduldete im Exil die Strafe eigener Verschuldungen; die Wegführung war schon von Mose vorhergesagt als Strafgericht, Levit. 26, 14. ff. Deut. 28, 15. ff.; als Strafgericht verkündigen sie alle Propheten in der vorexilischen Zeit und blicken in der nachexilischen unter diesem Gesichtspunkte darauf zurück. Israel überhaupt fühlte sich in seinen frömmsten Gliedern der Sünde und dem Gerichte und dem Tode verfallen. Es ist mit Stellen zu beweisen, daß es das constante Bewußtsein Israels war, daß es um seiner Sünden willen seinen Feinden übergeben sei, Daniel 9, 10.: „Wir gehorchten nicht der Stimme unseres Gottes — daher trifft uns auch der Fluch und Schwur, der geschrieben steht im Gesetze Mosis". Esra 9, 7. Jerem. 34, 35. 37. Deßhalb hieß es auch am Anfang unseres Abschnittes: „rufet Jerusalem zu, daß gesühnt ist ihre Schuld", und in den stärksten Ausdrücken wird dasselbe ausgesprochen Jes. 42, 22—25. 43, 25—28., wo es gerade ausdrücklich heißt, Israel habe kein Verdienst und nur die Gnade Gottes könne es retten. Das Leiden des Knechtes ist stellvertretend — erste Bedingung dazu ist Schuldlosigkeit und Gerechtigkeit; daß dieses dem Volke fehle, gibt selbst Hitz. zu. Wie kann aber ein Gottloser durch seine nicht vorhandene Gerechtigkeit Andere rechtfertigen, selbst wenn die Strafe, die er erduldet, zu hart wäre? Der Knecht leidet still und geduldig — die ganze Geschichte des Volks beweist zur Genüge, daß diese Tugend dem Volke so wenig zukommt, daß vielmehr das Gegentheil von Mose bis auf die Propheten beklagt wird, und eben unsers Propheten Hauptaufgabe ist, die murrende Ungeduld zu bekämpfen. Des Knechtes Leiden ist die bewirkende Ursache der Gerechtigkeit Vieler — wo hat je das Volk so auf ein anderes eingewirkt, daß man dies auch nur tropisch von ihm aussagen könnte? Der Knecht wird zum Lohn für seine Leiden und Tod mit Herrlichkeit gekrönt — nach K. 57, 13. und 59, 20. wird aber die Verherrlichung nicht dem ganzen Volke, sondern nur den sich Bekehrenden zu

Theil — alſo kann dieſer עבד nicht das Volk ſein. Wenn aber Hitz. meint, „das Volk habe allerdings für ſeine Sünden gelitten, allein die Strafe ſei größer geweſen als die Sünden, und der „Ueberſchuß komme den Heiden zu gut", ſo nennt dies Hgſt. „eine rohe Anſicht", welcher der Prophet ausdrücklich widerſpricht, wenn er erklärt, die Strafe ſei noch durch die göttliche Barmherzigkeit ermäßigt, ſonſt hätte Iſrael völligen Untergang gefunden K. 48, 9. 1, 9. u. ſ. f. Tholuck ſagt zu mäßig: „dieſe Anſicht dünkt freilich etwas knapp". Vit. polemiſirt gegen Abarbanel ejusque socios qui statuunt, V. 1—10. esse orationem gentium, explicantium sententiam suam de populo Dei afflicto in praesenti exilio. Sed estne probabile, prophetam gentes hic introducturum loquentes sub nomine nos discrimine nusquam statuto ab Judaeis? estne probabile talia testaturos de populo judaeo ut se habet in praesenti exilio? Wie kann vom Volke im Exil geſagt werden, es habe non propter peccata sua sed aliorum durissima passum quae imposita erant a Deo propter peccata. Estne probabile ipsos ferre peccata gentium? Hitz. iſt ein socius des großen Rabbinen und ihm zu lieb habe ich dies aus Vit. ausgehoben. Selbſt Knbl., der in dieſem Kap. Hitz. an untheologiſchem Gerede übertrifft, findet das Einführen der ſprechenden Heiden geradezu unmöglich; „nie konnte ein Hebräer bei ſeinem theokratiſchen Nationalbewußtſein auf den Gedanken verfallen, das auserwählte Gottesvolk verbüße die den verworfenen Heiden gebührende Sündenſtrafe; dies um ſo weniger, da Jehova zu ſo außerordentlicher Gnade gegen die ihm noch fremden und ſelbſt feindſeligen Heiden gar keinen Grund hatte. Nie kommt dieſer für den Hebräer unmögliche Gedanke im Alten Teſtamente vor, wohl aber das Gegentheil davon: die Heiden ſind es, welche großem Verderben entgegengehen, damit Iſrael erlöſet werde, ſie gibt Jehova um Iſraels willen dahin. Dazu kommt, daß nach der Anſicht des Verfaſſers Jehova bereits im Begriff iſt, gegen die Heiden zum Kampf auszuziehen und ein großes Völkergericht abzuhalten, alſo Verderben über ſie zu bringen; und zwar hauptſächlich deßwegen, weil ſie ſein Volk gemißhandelt haben und ſeine

Feinde ſind. Hat aber Iſrael die Sündenſtrafen der Heiden verbüßt, und zwar in dem Grad, daß die Heiden ſich Heilung und Heil beilegen können, wie kann der gerechte Jehova ſo furchtbare Strafen über die Heiden verhängen? Endlich betrachtet der Prophet wie alle Propheten das exiliſche Elend durchweg lediglich als Strafe für die Sünden des iſraelitiſchen Volks, und niemals wird eine andere, außerhalb Iſrael liegende Urſache angegeben. Der Einwand, „der Verfaſſer lege den Heiden jene Anſicht bloß als eine fingirte, nicht als eine wirkliche bei", hat kein Gewicht, denn der Prophet konnte dieſe Anſicht nicht einmal denken, weil ſie ſeinem theokratiſchen Nationalbewußtſein, ſowie ſeinen ſonſtigen Anſichten von der Urſache der exiliſchen Leiden und vom Verhältniß Jehova's zu den Heiden widerſprach". So hat Hitz. ein Zeugniß gegen ſich von einem, der auf demſelben Boden mit ihm ſteht, der dem Propheten, wie er, alle Weiſſagung abſpricht, und das ganze Stück aus exiliſchen Zuſtänden erklären will. Es iſt eben dieſe Partie bei Hitz. ungemein ſchwach behandelt, indem er ganz die Anſchauung der Rabbinen theilt. Auch Geſ., der im Allgemeinen von denſelben Prämiſſen ausgeht, muß Zeugniß dagegen ablegen „es bleibt etwas künſtlich und gezwungen, daß die heidniſchen Völker redend eingeführt ſein ſollen, da ſonſt nur Jehova's, des Propheten und etwa des iſraelitiſchen Volkes Rede abwechſelt". Köſter: „Auctor qui populum suum illustrare simul et excitare voluit ideoque sub servi J. persona primum ethnicorum doctorem dein martyrem depinxerat, pro Deo nullas miserias detrectantem tandem picturam suam absolvit, ostendens mortem populi politicam aeternae et gloriae et felicitatis causam ipsi futuram". Um die Erklärung vom Volke allerdings dem prophetica dignitate ornato zu halten, läßt er auch die Heiden redend eingeführt ſein, geht zwar tiefer auf die Sache ein als Hitz., bringt es aber zu keiner Anerkennung der Bedeutung des ſchuldloſen Leidens, wenn er ſagt: „V. 7—9. servum non solum vexationes quascunque patientissime tolerasse sed mortem etiam et sepulturam in exilio innocenter sustinuisse adeo ut ex hominum memoria delotus videretur. Es iſt ſomit bloß ein

Scheintod, eine **mors politica**, d. h. die Strafe des Exils; denn, fährt er fort, V. 10—12. **Jehova iterum adest, pronuntians suo nutu haec facta esse, ut servus merito suo felicissimus et honoratissimus evadat, et in posterum etiam ethnicos tam prudenti doctrina quam intercessione sua ad Deum reducat**“ — d. h. wenn die Zeit des Exils vorüber sein werde, welches nicht zufällig, sondern auf göttlichen Wink und Willen über das Volk verhängt worden sei, dann werde das Volk wieder zu Ehren kommen, wie es nicht anders verdient habe — etwa durch sein Wohlverhalten im Exile? — Im Texte selbst ist nirgends gesagt, daß der Knecht nach seinem Tode durch seine prophetisch-lehrende Thätigkeit sich auszeichne, auch kommt die Intercession nicht erst nach der Verherrlichung, sondern nach den Textesworten resultirt die Herrlichkeit des Knechts aus seinem Tode, in welchem die Intercession auf ganz besondere Weise ein für allemal geschehen ist. Ist aber der Tod nur Schein, so muß auch die Intercession nur Schein sein. Es müßte, wollte man beim Volk stehen bleiben, bewiesen werden, daß der Aufenthalt im Exile die Folgen für's Volk gehabt hätte, welche im Texte angeführt sind. Das aber kann selbst Knbl. nicht aufzeigen, der sich eine detaillirte Geschichte des Exils construirt hat. Sehen wir jedoch zu, ob es nicht zu einer besseren Anerkennung des Todes und der Intercession kommt.

Gegen den Haupteinwurf, der dem Erklärer von Seiten der messianischen Auffassung gemacht wird, „das jüdische Volk gewähre gar nicht das Bild eines Knechtes, der freiwillig, ohne Schuld, geduldig, stellvertretend für Anderer Sünden gelitten und deßhalb wieder zum Leben erweckt worden seie — solches werde von den Juden weder in diesen noch in andern Büchern ausgesagt“, antwortet Köster: „**sed primo non omnia haec praedicata, gentium contumelias passos esse ut supra C. 42. et 49. vidimus, identidem edocemur. Resurrectio eorundem nova quidem est apud auctorem nostrum sed in psalterio frequens. Scite autem noster hanc liberationis ab exilio imaginem huic uni loco reservavit, in quo maximam populi sui gloriam celebrare**

decreverat, cfr. Pſ. 66, 9.; 68, 21.; 103, 4. prae ceteris autem Pſ. 71, 20.: qui nos aerumnas et miserias multas cerniere fecisti, tu nos in vitam revocabis et ex terrae penetralibus reduces“ loquitur in hoc psalmo populus ipse Judaeorum. Quid? quod ne sacrificii quidem notio analogia caret. Nam in psalmo 44, 18—22. idem populus iisdem fere verbis se martyrem sui erga Jehovam amoris factum conqueritur „tui causa nos jugulamur quotidie et tanquam oves mactationis habemur“. In der zuerſt angeführten Stelle iſt die Rede von Errettung aus großer Noth und der Verfaſſer fordert zum allgemeinen Lobe Gottes auf, der nicht habe verderben, ſondern nur läutern wollen durch die aufgelegten Leiden. Ein anderer Gedanke klingt dort an, wie ſo oft in den Pſalmen, daß Iſraels Errettung das Heil der Heiden werde, was hinweiſt auf Pſ. 22. und 102., wo ein Leidender ſein Leidensgefühl erweitert zu dem des ganzen Volkes und an die Errettung ſeines Volkes das Heil für die Heiden knüpft. Aber wie die nächſten Stellen zeigen, führt der Erklärer ſie an wegen des Ausdrucks „Tod“ und „Leben“. (Man hat allerdings die Ausgänge vom „Tode“ ſchon auf den politiſchen Tod des Volkes bezogen, wenn der Pſalm nemlich nachexiliſch gefaßt wird.) Jedoch der Zuſammenhang in den angeführten Stellen zeigt, daß es ſich um bildliche Redeweiſe handelt mit dem Sinne, „daß Gott wie im beſondern Falle, ſo auch ferner die Seinigen aus der ſchwerſten Lebensgefahr erretten werde“. — Str. allerdings, auf den aber unſer Erklärer ſich nimmer berufen würde, findet in Pſ. 68, 21. die völlige Erlöſung von der Gewalt des Todes im Neuteſtamentlichen Sinne. — Ebenſo in den Stellen Pſ. 103, 4. u. 71, 20., wo entweder ein Einzelner mit individueller Beziehung, oder, indem er ſeinen Blick auf's Volk erweitert, es ausſpricht, daß der einzelne Iſraelite, wie das ganze Volk, ſeine rechte Exiſtenz, ſein eigentliches Leben, nur im Reiche Gottes habe. Setzt Gott es dahin wieder ein, ſo wird es wieder belebt ꝛc. Allerdings iſt in den angeführten Stellen von Leiden die Rede, nirgends aber von Leiden ohne Schuld, nicht von ſtellvertretenden Leiden für die Sünde Anderer, nirgends von Wiederauferweckt-

werden in Folge Acception vollgültig geleisteter Sühne. Was aber die Stelle des Ps. 44, 18—22. betrifft, so hat sie mit der unsrigen nichts gemein. Denn in derselben ist nicht von einem Leiden an der Stelle eines, für einen die Rede, sondern die Frommen, die im Anfang des Psalms ihre Zugehörigkeit zu Gott und innigste Verbindung mit ihm aussprechen, die als Bundesglieder ihm vertrauen im Gegensatz gegen alles Sichverlassen auf eigene Kraft, sie tragen Gott vor, wie sie das Eindringen der Völker auf sich, die fortgesetzte Feindschaft, welche sie von den Fremden erfahren müssen, bloß daraus sich erklären können, daß diese Feinde auch zugleich Gottes Feinde seien, mit andern Worten: daß diese Kriege der Heiden gegen Israel aus Religionshaß hervorgehen; was wohl zu erklären ist aus der Stellung, welche Israel als Eigenthumsvolk des Gottes der Götter gegenüber den Nationen mit ihren Nationalgöttern einnimmt. Schon die Amalekiter bekämpfen diesen Anspruch des Volkes, ebenso finden sich in den Propheten solche Aussprüche, welche beweisen, wie die Heiden voll Schadenfreude auf Israels Unfälle hinblicken, ebenso in den Psalmen, cfr. Am. 1, 11. 13. Ps. 42, 4. 11. Ps. 68. u. 69.: „um deinetwillen trage ich Schmach".

„Intercessionis denique in fine V. 12. commemoratae exemplum habemus in Jobo qui 42, 8. pro sociorum peccatis precatur". Aber dieser 12. Vers darf nimmermehr von dem Vorigen getrennt werden (cfr. I. Theil), es muß vielmehr auch die Vertretung und Intercession unter den Gesichtspunkt der stellvertretenden Sühne gestellt werden. Durch das ganze Alte Testament zieht sich der Gedanke, daß Einer eintritt und das Gericht Gottes aufhält: Abraham, Moses, David, ebenso die Propheten Jeremias und Ezechiel. Aber „freilich ist die Gerechtigkeit der Knechte Gottes als solche zur vollgiltigen Vertretung des sündigen Volks vor Gott unzulänglich. Die Frömmsten und Besten sind selbst sündig. — Eben darum fordert die Heilsweissagung zu ihrem Abschluß die Anschauung einer Persönlichkeit, welche in vollgiltiger Weise das Volk vor Jehova sühnend vertritt". (Oeh-

lev.*). Ferner zieht sich die Idee der Stellvertretung durch's ganze Alte Testament. Sie liegt ja dem ganzen Opferkultus so sehr zu Grunde, daß ohne dieselbe ein Verständniß der Versöhnung gar nicht denkbar ist. Der Grundgedanke des Opfers ist, daß der ungeheure Unterschied zwischen menschlicher Sündhaftigkeit und Verschuldung gegenüber der göttlichen Heiligkeit und Treue gelöst und versöhnt werde. Das Opferthier erleidet nun stellvertretend für den Sünder den Tod. „Dem Volke nun sollte in der Zeit, in der es keine Opferstätte hatte, die Erkenntniß erschlossen werden, daß durch die willige Selbsthingabe eines vollkommenen Gerechten die Sühne geleistet werde, von welcher der Eintritt des Heils abhänge". (Oehler.)

„Vere novum est, quod hic populus V. 4—6. pro expiatione ethnicorum et quidem omnium passus esse dicitur, passio expiatoria servo tribuitur; idque prorsus novum esse, recte contra De Wettium et Gesenium (cfr. s. II. et III.) asseruit Hgstbgius. Es wird nun auf Dan. 11, 33—35. verwiesen. — Was aber wird mit dieser Stelle bewiesen? Der politische Tod der Juden ist zur Sühnung für die Heiden geschehen, d. h. sie werden nun auch zum Monotheismus zugelassen. Das letztere aber zum Wenigsten sagen schon die Stellen in Kap. 42. und 49., wo nirgends von einem Tode die Rede ist, sondern bloß von der Israel anvertrauten Mission. „Mors enim Judaeorum politica merita coram Deo tamen quoad ethnicos plane immerita fuit", zu deutsch: „der politische Tod der Juden war in Hinsicht auf die Heiden vollständig unverdient". Wo aber ist in unserer Stelle von einem Verdienen oder Nichtverdienen „quoad ethnicos" die Rede? Ist denn in dieser Hinsicht ein Zusammenhang des Todes mit den Heiden ausgesagt? Es handelt sich um den Tod des Knechts für die Sünde des ganzen Volks. Doch fährt der Erklärer fort: „Eam noster tam ad consolandos Judaeos quam ad erigendos ethnicos per gratiam Dei modo extraordinario et plane mirabili pro expiandis ethnicis factam

*) Herzog'sche Encycl. Artikel „Messias".

esse proclamat“. Der Prophet hat aber nichts mit der Versöhnung der Heiden zu thun, sondern weissagt die Versöhnung seines Volkes. Das Trösten der Israeliten war wohl seine Sache, aber das Aufrichten der Heiden nimmermehr. Die Heiden aber hatten ein erigi gar nicht nöthig, da sie ja nirgends als die Unterdrückten erscheinen, sondern überall als die Unterdrücker, besonders wenn die ganze Weissagung auf das Exil und seine Zustände eingeschränkt wird. Was soll aber das für ein Trost für die Exulanten sein, daß ihnen der Prophet proklamirt, die Strafe des Exils habe sie nur getroffen, daß dadurch eine Versöhnung der Heiden zu Stande käme? Eben in der Art, — was freilich eine ganz neue Anschauung wäre — daß die Israeliten nun im Exile Gelegenheit hätten, sich mit den Heiden, die ihnen diese Schmach angethan, zu versöhnen und dieselben damit Gelegenheit hätten, zum Monotheismus sich bekehren zu lassen. Denn, schließt der Erklärer seine Deduction, „scilicet expiatio ethnicorum admissionem eorum ad monotheismum necessario includit“.

Wir sehen zur Genüge, daß allerdings das Neue, um das es sich handelt, nicht erkannt und nicht erklärt ist, sondern einfach auf die Seite geschoben. Doch fügt der Erklärer noch hinzu: „Jam vero quum in ejus populi complexu prophetarum etiam et Messiae notio inclusa sit, has quoque notiones illo nomine significari, libenter agnoscimus“. Wir freuen uns über dem Geständnisse, daß der Text zu gewaltig geworden ist; aber doch „servum J. ubicunque Noster mentionem ejus injiciat, alium non esse nisi populum judaicum“ wird als Resultat aufgestellt. Bezieht sich das eben angeführte Geständniß vielleicht auf andere Stellen? Die notio Messiae darf's allein nicht sein, es muß wenigstens die notio prophetarum hinzukommen. Aber gegen beide ist ja früher stets geeifert worden.

Zu der Anerkennung eines stellvertretenden Leidens bringt es auch die Entwicklung Vatke's nicht. „Der עבד ist auch hier die höhere Einheit des Volkes. Das Volk hatte durch seine Sünden harte Strafgerichte über sich herbeigeführt. Jene Strafen waren aber nicht über das Volk verhängt, sofern es Gottes Volk

war, und ſeine Beſtimmung durch einzelne Organe deſſelben erfüllt wurde. Das Allgemeine litt vielmehr wegen der Sünden der Einzelnen, gleich einem frommen Dulder, welcher nicht für eigene Schuld, ſondern nur im Zuſammenhang mit ſeinem ſchuldigen Volke und Zeitalter leidet, und durch ſeine Aufopferung im Dienſte des Allgemeinen dieſes rettet. Da der Knecht Jehova's nur Realität hatte in einzelnen Propheten und Frommen, ſo ging die Betrachtung von zwei Seiten aus, dem Allgemeinen und dem Beſonderen, ſuchte ſich aber zu vermitteln, und in der letzteren Dialektik beſteht eben das Eigenthümliche und Tiefe der Anſchauung. Sowohl das Moment des Leidens als das des Handelns erforderte eine Beſonderheit von individuellen Organen. Das erſtere erhielt aber durch die Beziehung auf's Allgemeine eine ſolche Geſtalt, daß die gewöhnliche Vergeltungslehre dadurch weſentlich umgebildet wurde. Das Nationalunglück ſollte eigentlich nur die Schuldigen treffen, — Betrachtet man aber das Volk in reiner Idealität im Gegenſatz und in der poſitiven Zweckbeziehung zur Heidenwelt, ſowie im Gegenſatz zur Verſchuldung der Einzelnen, ſo konnte ſein Leiden als ſchuldlos angeſehen werden und bildete ein freiwillig dargebrachtes Schuldopfer — die Anſchauung von dem Leiden und der Verklärung des Knechts Jehova's bildet nach obiger Faſſung die merkwürdigſte Ahnung der Erlöſung im Alten Teſtamente und iſt ſo Weiſſagung (nicht Prädiction) von Chriſto". Gegen dieſe Auffaſſung iſt in der Hauptſache daſſelbe zu bemerken, was gegen die von Hitz. und Köſter; die Schwäche derſelben liegt in den Worten „ſo konnte ſein Leiden als ſchuldlos angeſehen werden", es handelt ſich aber nicht um die Meinung, daß das Volk ſchuldlos gelitten habe, ſondern in Wirklichkeit um ein ſchuldloſes Leiden, das ſtellvertretend geſchieht und Gerechtigkeit wirkt. So lange nicht gezeigt iſt, daß in der Altteſtamentlichen Anſchauung ein Individuum ſtellvertretend leidend eingeführt wird, kann auch das ganze Volk nicht perſonificirt als ſtellvertretend leidend angeſchaut werden. Alle Einzelnen, auch die Gerechten im Volke, zu denen

der Prophet ſelbſt gehört, wiſſen ſich ſchuldig, und dieſe Verſchuldung hatte die Erniedrigung des Volkes im ganzen zur Folge, aber das Volk in ſeiner höheren Einheit aufgefaßt — was freilich der Totalität der wirklichen Individuen gegenüber ein bloß abſtracter Gedanke iſt — iſt in Wahrheit von den Verſchuldungen aller Einzelnen unabhängig, ſomit fiel das Moment der Schuldloſigkeit eigentlich nur in ſeinen Begriff, den höheren Werth, welchen das Volk bei Jehova behauptete, aber von ihm konnte überhaupt kein Leiden gedacht werden und der Prophet wollte auch mehr ausdrücken als den Gedanken, daß die göttliche Beſtimmung des Volks durch das allgemeine Leiden keine Trübung erlitten habe. Das letztere iſt allen Weiſſagungen zu Grund liegender Gedanke, aber hier handelt es ſich darum, daß auch durch Leiden jene Beſtimmung nicht verkümmert ſei, ja daß eben im Leiden die Beſtimmung ihre Realität, ja ihren Culminationspunkt erreiche. Auch kann nicht geſagt werden „das Allgemeine litt gleich einem frommen Dulder", vielmehr iſt überall im Gange des Alten Teſtamentes die Gattung durch ein Individuum vor Gott vertreten. Die Allgemeinheit des Volks ſtellt ſich nirgends als abſtracte Allgemeinheit dar, ſondern in ihrer concreten Verwirklichung in einzelnen Individuen: in den Stammvätern, in den Trägern der Offenbarung, in den Knechten Jehova's. Iſt aber der Widerſpruch des Volks mit ſeiner Beſtimmung unheilbar geworden — ſo muß ein ganz beſonders begabtes Individuum eintreten, das außerhalb aller Mitſünde und Mitſchuld ſteht und eben dadurch vollgiltig ſtellvertretend wirken kann. Gerade in dieſem Kap. hören die Gegenſätze auf und deßhalb kann nicht mehr das Volk, auch nicht das Volk nach ſeinem Ideale gemeint ſein, ſondern nur über beiden Erſcheinungsweiſen ein Individuum. Doch Vatke ſelbſt ſagt: „Die ganze Anſchauung hat etwas Schwankendes; die Seiten des Gegenſatzes werden nicht immer in ihrer Bedeutung feſtgehalten und erleiden nach dem Zuſammenhang der Rede eine modificirte Beziehung, wie es denn überhaupt auf dem Standpunkt der bloßen Vorſtellung faſt unmöglich war, die Idee in klarer Trennung von der Erſcheinung

aufzufaſſen und namentlich in den concreteren Beſtimmungen durchzuführen". Auch Vatke nimmt an, „daß Beiſpiele mancher Frommen und Propheten dem Propheten vorgeſchwebt haben, da er ſonſt nicht im Stande geweſen wäre, jenen großartigen Gedanken ſich ſelbſt und Andern klar zu machen". „Allein", entgegnet Oehler*) treffend, „indem der Prophet den idealen Iſrael nicht in ſeiner Abſtraction, ſondern in ſeiner concreten Verwirklichung anſchaut, ſo entſteht die Frage, welche concrete Erſcheinung in unſerer Stelle vor dem Auge des Propheten ſteht. Und hier führt die Entgegenſetzung des כלנו und עמי auf ein Individuum, welches, herausgehoben aus der allgemeinen Schuld, von deren Gefühl auch der Prophet lebhaft ergriffen iſt, als מפגיע zwiſchen das Volk und Jehova tritt. Wer, der das Sündenbekenntniß 64, 4. ff. u. a. erwägt, wird es glaublich finden, daß der Prophet in ſeiner und der übrigen Frommen Gerechtigkeit das zu haben gemeint habe, was hier vom leidenden עבד ausgeſagt iſt? Vielmehr weil alle vor Jehova ſich ſündig und befleckt wiſſen, weil auch die Geſammtheit der Gerechten der Idee des עבד nicht entſpricht, ringt die Weiſſagung, das Bild eines Individuums zu geſtalten, welches ſtellvertretend für das Volk einſtehen kann".

An Vatke reihen wir ſchicklich den neueſten Erklärer Klrt. an, der auch in K. 53. beim Volke ſtehen bleibt. Gegenüber den angeführten Erklärungen, die ſich nach allen Seiten winden und drehen und abarbeiten an dem gewaltigen Texte, die auf alle nur erdenkliche Weiſe dem Texte Gewalt anthun, die einzelnen Worte bis zur Unkenntlichkeit abſchwächen, um den klaren Buchſtaben nicht zum Wort kommen zu laſſen, dabei aber ſichtlich von einer Verlegenheit in die andere gerathen, iſt es erquickend, den Ernſt der Erörterung bei Klrt. auf ſich einwirken zu laſſen — aber von der Ueberzeugung, daß das Subject ein Individuum ſein müſſe, hat ſeine Deduction uns nicht abgebracht. Nachdem derſelbe die ideale Seite des Knechts, — nicht des Iſrael, welcher Vielheit, ſondern deſſen, welcher gottgeordnete Individualität im Heilsplan

*) in dem früheren Aufſatze in der Tübinger Zeitſchrift.

iſt — in K. 40—48. conſtatirt hat, ſagt er ſchon 49, 7—9.: „ſchien oben auf den erſten Anblick das Elend des Knechts gerechte Strafe für ſeine Sünde, ſo war damit noch nicht erklärt, wie ſich der geiſtige „y, der in der beſtraften Vielheit ſeine zeitweilige Ausprägung fand, zu dieſem Elend verhalte“. Jetzt wird es ausdrücklich auch dieſem vindicirt. Die Leiden 49, 7. muß auch der heilsvermittelnde Knecht 49, 8. tragen. Derſelbe ſtellt ſofort die beiden Fragen 1) wie kommt der gerechte Knecht zu ſolchen Leiden? 2) Wie verhalten ſich ſeine Leiden zu ſeiner prophetiſchen Würde? Die Löſung ſeie hier ungleich vertieft in Vergleichung mit Pſ. 22. u. 69., in welchen gezeigt ſei, daß der Gerechte leiden müſſe, damit durch ſeine Rettung der Herr ſich verherrliche. Es werden nicht nur die früher erwähnten, ſondern auch neue Leiden des Knechts ausführlich geſchildert, und zwar bis zum ſchmählichen Tod, obgleich er ſelbſt ohne Sünde iſt. Doch ſind dieſe Leiden keine verdiente Strafe, wie man meinen ſollte, ſondern „unſere Sünden ſind die Urſache“ in Folge göttlichen Rathſchluſſes — „der ideale, d. i. ſündloſe, mit der höchſten Würde bekleidete Knecht leidet durch Andere und für Andere“. Neben dem, was gegen Vatke eingewendet worden, iſt noch zu ſagen: Der Unterſchied des idealen und empiriſchen Iſrael muß ſo lange feſtgehalten werden, als der Prophet ihn feſthält. Die Gegenſätze ſtehen feſt bis K. 53., wo ſie verſchwinden. Nicht kann ſchon K. 49. das Räthſel gelöst ſein, wo ja noch ſo Vieles angegeben iſt, das an Kap. 42. erinnert, ſondern die Löſung muß durch etwas Neues gegeben ſein und dies tritt erſt in K. 53. auf, weil dort ſolche Prädikate vorkommen, wie vorher nie. Wenn je in den früheren Schilderungen Leiden vom Knechte ausgeſagt ſind — aber Niedrigkeit und unſcheinbare Erſcheinung ſind noch keine Leiden, am wenigſten ſtellvertretende Todesleiden, wie ſie in K. 53. auftreten, — ſo ſind ſie ja nicht vom idealen Iſrael ausgeſagt, ſondern vom empiriſchen. Bei Klrt. erſcheint die Schilderung der unbedeutenden Erſcheinung des Knechts in der Gegenwart verwechſelt mit der Weiſſagung vom idealen Knechte. Man

kann wohl ſagen, der ideale Iſrael ſei in Wahrheit unvergänglich, auch wenn der empiriſche von Gott verſtoßen wird, und deßhalb muß er auch aus jedem ſcheinbaren Tode wieder zum Leben erſtehen, oder wie Del. früher ſich ausdrückte: „die Gemeinde, tödtete man ſie gleich in Vielen ihrer Glieder, ſo war ſie doch unſterblich; ja eben darin, daß ſie um Jehova's willen ſtarb, bewies ſie, daß ſie lebe". Nur ſteht im Texte von einem Sterben des Knechts „um Jeh. willen" nichts (vergl., was wir oben gegen Köſter's martyrem sui erga Jehovam amoris geſagt), ſondern er ſtirbt um der Sünde des Volks willen, in Folge Beſchluſſes Jehova's. Es iſt ein Gedanke, der durch die ganze Weiſſagung hindurch geht, daß jeder Einzelne, ſo ſehr er ſich ſelbſt gegenüber Gott als Sünder weiß, doch in der Anſchauung der höheren Totalität des Volks ſeine Verſöhnung mit Jehova feiert. Allein es handelt ſich darum, ob auch in unſerer Stelle die Unterſcheidung des idealen und empiriſchen Iſrael in der Weiſe gegeben iſt, wie man annehmen müßte, wenn der ideale Knecht leidet. Wie läßt ſich z. B. V. 4. erklären: Der empiriſche Knecht achtete den leidenden idealen Knecht um eigener Schuld willen von Gott geſtraft, doch jetzt erkennt der empiriſche Knecht, das Volk, daß die Miſſethaten Aller im Volk es waren, deren Strafe der ideale Knecht, das Volk, trug? Vielmehr eben die Gegenſätze, die bis K. 53. aufgeführt ſind, knüpfen das Räthſel immer feſter, d. h. zeigen die Unmöglichkeit, daß das empiriſche Volk je leiſte, was es ſeiner Beſtimmung nach leiſten ſollte, daß es je ſein Ideal erreiche, deßhalb tritt auf Grund dieſer Gegenſätze (vergl. das am Schluſſe von K. 41. Bemerkte) die Löſung auf, aber nicht mit Fortſetzung deſſen, was ſchon früher erwähnt war, ſondern mit etwas weſentlich Neuem. So aufgefaßt wird „der Prophet von den Regeln des Denkens" nicht dispenſirt; es kommt auch nicht „nothgedrungen" ein ganz anderes Subſtrat für den concreten Begriff herzu, ſondern der "y erſcheint in Wahrheit als „gottgeordnete Individualität", indem der ideale Iſrael nicht in ſeiner Abſtraction, ſondern in ſeiner concreten

Erſcheinung angeſchaut wird und als ſolcher ſtellvertretend für das Volk leidet und ſtirbt. Wenn aber Klrt. den idealen Iſrael mit ſündloſem Iſrael identificirt, und darauf ſeine Deduction baut, ſo fehlt er ſchon im Fundamente. Er verwiſcht dadurch wieder das Neue, das hier auftritt, denn bis jetzt war vom idealen Iſrael nirgends Sündloſigkeit ausgeſagt. Das könnte auch von ihm nicht ausgeſagt ſein, außer er wäre ein bloß abſtracter Gedanke. (Vergl. die frühere Vergleichung der idealen und realen Kirche.) Wäre er aber ein bloß abſtracter Gedanke, ſo könnte er ja nicht ſterben und wieder zum Leben kommen. Denn auch die Knechte Gottes der früheſten Zeit, auf welchen ja ſichtlich der Begriff „Knecht Gottes“ ruht (cfr. K. 41.), waren nimmermehr ſündlos und bekämen doch das Zeugniß, daß in ihnen die Idee der Gottesknechtſchaft ſich realiſirt habe, auch die Knechte Jehova's in der Gegenwart fühlten ihre Sünde und Schuld, was hier noch ausdrücklich hervorgehoben wird (V. 6.). Das hat wohl Vatke dahin geführt, zu ſagen: „ſo konnte ſein Leiden als ſchuldlos angeſehen werden“, was nicht unähnlich iſt dem Köſter'ſchen: esse videtur.

Klrt. fährt fort: „das ganze Volk muß leiden auch in ſeiner Bedeutung als Heilsträger, als Iſrael nach dem Geiſte, muß losgeriſſen werden von der Stätte, die ihm zukam, von Jeruſalem und dem Tempel. (Vergl. die Ueberſetzung Klrt.'s im I. Theile zu K. 53, 8.) Wozu aber dieſes Leiden? „Damit die Sünde der Sünder, die ja eine allgemeine war, geſühnt werde“. Die Idee der Stellvertretung iſt es, durch die das Problem allein gelöst werden kann und gelöst wird. Es handle ſich um eine Sühne von Gott aus, um ein Gerechtſprechen. Ferner werden dem Leiden Erfolge zugeſchrieben, die einfachen, nicht beſtimmt qualificirten Leiden nicht zukommen können. Durch dieſe Züchtigung nemlich, meint der Prophet, werden wir, die der Sühnung bedürfen, geheilt und gerettet“.

Wer iſt denn nun aber ſtellvertretend? Iſt vom idealen oder empiriſchen Iſrael die Rede? Das ganze Volk erleidet den politiſchen Tod im Exil, wie Köſter ſich ausdrückt, das iſt der em-

piriſche Iſrael. „Die Sünder aber ſind das vorliegende iſraelitiſche Volk“ mit Einſchluß natürlich (cfr. V. 6.) auch der wirklich Treuen, die in der Wirklichkeit zum idealen Iſrael gehören. Somit ſühnt das vorliegende iſraelitiſche Volk durch das Exil ſeine Sünden. Aber oben hatte ja Klrt. geſagt: „der ideale Iſrael leide“, und auch hier wieder „Iſrael nach dem Geiſte“. Alſo leidet Iſrael nach beiden Seiten des Begriffs, die nun nicht mehr „in ſchneidendem Widerſpruche“ mit einander ſtehen — da iſt eine Verſöhnung zu Stande gekommen. Aber doch kann Iſrael nur nach einer Seite hin in der Abſicht leiden, um ſeine Sünden zu ſühnen, nach der empiriſchen, denn nach der idealen, nach welcher es allerdings leiden ſollte nach Klrt., iſt es nach Klrt. ſündlos, braucht alſo keine Sühnung. Es leidet aber nach der idealen Seite — wie? iſt freilich nicht erklärt — in welcher Abſicht? Um die Sünden des Volks nach der empiriſchen Seite zu ſühnen. Es kann ein für allemal eine Stellvertretung, ſoll ſie eine reale ſein, nicht vollzogen werden, wo nur ein Subject da iſt, und wenn dieſes mehr als doppelſeitig wäre. Leiden und Stellvertreten ſind doch nimmermehr Dinge, die vom idealen Iſrael in ſeiner Abſtractheit geſagt werden können, das will auch Klrt. nicht im Ernſte, denn er nimmt deßhalb den empiriſchen dazu. Aber es muß eine concrete Verwirklichung herzu. — Welche hat der Prophet nun hier im Auge? Eine ſündloſe concrete Verwirklichung des Volkes gibt's nach Klrt. nicht, da ja die Sünde allgemein iſt. Wer leidet alſo ſtellvertretend? Somit iſt das Räthſel nicht gelöst, vielmehr bleibt „die Paradoxie und Spannung“, welche vorher da war, auch in Kap. 53., obgleich Klrt. fortfährt: „die im Fortgang der Weiſſagung immer mehr in den Mittelpunkt getretene Frage, wie die Wirklichkeit mit der Idee zu vereinen ſei, die Frage um die Weſenseinheit in der Doppelſeitigkeit des עבד iſt gelöst. Der Knecht wird gerecht durch die Leiden des Knechts; das Volk wird als ſündige Maſſe gerecht durch die Leiden, die über daſſelbe nach Seiten ſeiner heilsvermittelnden Sündloſigkeit ergehen“.

Oehler sagt ebenso klar als wahr: „Wenn gleich jener Rest der Frommen, in welchen das ächte Israel sich fortpflanzt, dem Volke seinen Fortbestand sichert, so ist doch auch in allen denen, die sich als Knechte Gottes wissen, das Schuldgefühl so lebendig, daß sie sich selbst mit der sündigen und darum der Versöhnung bedürftigen Gesammtheit des Volks zusammenfassen; aus ihrer Mitte kann daher die vollgültige Vertretung des Volks nicht hervorgehen, auch das Collektivum der Knechte Gottes kann die Versöhnung nicht bewirken. Vielmehr erhebt sich auf den Grund der Anschauung der treuen Zeugen, die um des Bekenntnisses Jehova's willen gelitten haben, die Weissagung zur Anschauung eines gerechten Knechtes, der ganz nicht um der eigenen Sünde willen, sondern stellvertretend für die Sünde des ganzen Volks sein Leben als Schuldbezahlung hingibt".

Noch müssen wir die Ansicht, oder vielmehr ein Conglomerat von Anschauungen anführen, welche Seinecke*) gibt. „Der Knecht Gottes, von welchem Jes. Kap. 53. ausführlich redet, ist nicht das ganze Volk Israel. Denn theils war das nördliche Reich, welches den Namen der ganzen Nation „Israel" angenommen hatte, längst nicht mehr, theils war auch Juda seiner Sünde wegen vernichtet und nur in seinen Trümmern noch vorhanden — der Prophet zeichnet den Knecht als den, der Gottes Gebote treulich erfüllt hat und darum hätte Freude haben müssen. Der Prophet redet nicht von der Zukunft, sondern von der Vergangenheit. Für ein Leiden des Knechtes nach Jahrhunderten ist in der Weissagung kein Raum. Die Gerechtigkeit Christi geht über diejenige, an welche der Prophet in K. 53. denkt, weit hinaus, was bewiesen wird durch Vergleichung von Jes. 65, 4. mit Matth. 15, 11. Will man zur Entscheidung darüber kommen, was der Prophet unter dem Knechte Gottes verstehe, so muß man zunächst die einzelnen Abschnitte für sich betrachten u. s. w., also 1) 44, 25. 26. ist vorzugsweise der Prophetenstand zu verstehen, 2) 44, 1. ist die Gesammtheit

*) Der Grundgedanke des Buches Hiob. 1863.

des Volkes ganz in Uebereinstimmung mit dem Gesetze gemeint, 3) 42, 18. ff. ist es ebenso falsch als wahr, wenn manche Erklärer sagen, der Knecht werde blind genannt. Der Knecht Gottes als solcher ist nicht blind, „aber das Volk, welches Gottes Knecht sein soll, war, als der Prophet schrieb, großentheils noch blind". 4) Aus 42, 6. 49, 8. und 42, 1. zeigt sich, daß dies der Knecht ist, der seines Herrn Willen weiß und befähigt ist, ihn zu thun. In 65, 9. und 11. scheidet der Prophet das treue und untreue Volk. 5) Versteht man unter dem Knechte die Propheten, so ist diese Erklärung nicht durchaus falsch, nur ist der Begriff zu eng gefaßt, cfr. 49, 2. vergl. mit 3. ebenso 50, 10. 6) Der Knecht umfaßt alle, welche den Bund Gottes gehalten haben und ihm treu geblieben sind auch in schwerer Zeit. Weil Israel als das ganze Volk kein Israel mehr war, so erschien der Gedanke dessen, was das Ganze sein sollte aber nicht war, in einem Häuflein als dem Israel Gottes. 7) Einst hatte der Knecht glückliche Tage unter David. Er ist das Vorbild eines wahren Königs. Je erbärmlicher die Zeiten nach ihm wurden, — desto heller wurde die Klarheit, die seinen Namen umgab, desto größer die Sehnsucht der leidenden Israeliten nach dem unerreichten Helden (55, 3.). 8) Den Gipfel seiner Leiden erreicht Juda, als an einem Tage die Chaldäer und räuberischen Araber über ihn herfielen, mit dem Feuer und Schwert wütheten und alles, was von einflußreichen Bewohnern übrig geblieben war, in die Gefangenschaft führten. Bei Stellen wie 52, 14. u. 53, 3. braucht man nur an 50, 6. zu denken, um denselben vernichteten und dennoch lebenden Knecht wieder zu finden. 9) Wenn es heißt, „er war so verachtet, daß wir ihn für ihn nichts achteten", so redet der Prophet aus der Ansicht des verblendeten Volkes heraus. 10) Ueber den Knecht ergingen die Leiden nicht wegen eigener Verschuldung, sondern weil er ein Theil des Volks war, welches seine Leiden durch seine Schuld verdient hatte. Er mußte die Strafe derer gleichfalls leiden, in deren Mitte er

lebte. Der treue Knecht hat keinen Theil an den Miſſethaten der Uebelthäter, aber er wird behandelt, als ob er zu ihnen gehörte. Leidet er denn, ſo leidet er für fremde Schuld. 11) Daß der Knecht fortlebt auf Erden, auch wenn er ſein Leben geopfert hat, iſt dann möglich, wenn der Opfernde eine Mehrheit iſt. 12) Man muß den Fehler nicht machen, daß man das gefangene Volk, welches der Prophet anredet, allein in Babylon ſucht, als wenn der in der Heimath gebliebene Theil nicht in Betracht gekommen oder frei geweſen wäre — an das Volk in der Heimath wendet ſich der Prophet vorzugsweiſe". Da Neues durchaus nichts vorliegt, ſo iſt's auch nicht nöthig, eine Kritik dieſer Anſchauungen zu geben. Alle einzelnen hier in buntem Gemiſche auftretenden Punkte ſind im Zuſammenhang beleuchtet, wo ſie von den einzelnen Erklärern, denen ſie zugehören, aufgeſtellt werden.

Hieher gehört noch die neueſte, wirklich ſchöne Erörterung des Begriffs des ſtellvertretenden Leidens von H. Schultz*). Sie geht aus von den Spuren ſolchen Leidens, welche der tiefer gehende Blick ſchon auf dem Gebiete der Natur erkenne, die nicht um ihretwillen der Vergänglichkeit unterworfen iſt (Röm. 8, 20.). „Von der Blume bis zum Thier lebt Alles von des Andern Tod". Wie aber im Naturleben als Grundgeſetz der Gattungsentwicklung ein ſtellvertretendes Leiden auftritt, ſo zeigt ſich dies noch viel deutlicher im Gebiete des ſittlichen Ringens und Schaffens der Menſchheit. In Wiſſenſchaft, Kunſt, Staatsleben kämpfen und erleiden Einzelne, erwerben Einzelne das Gut, während Andere nur empfangen und genießen. „Die Heroen des Geiſtes ſind auch ſeine Märtyrer, die Schoßkinder des Genius ſind auch die Dulder, Dulder für die Menſchheit". Dieſe Einzelnen aber ſind die Beſten, welche am wenigſten für ſich ſelbſt nöthig gehabt hätten zu leiden. Sie leiden vielmehr aus hingebender, ſelbſtloſer Liebe. Da aber alle Wur-

*) Der Begriff des ſtellvertretenden Leidens ꝛc. Akademiſche Antrittsrede, Baſel 1864.

zeln des Leidens überall in der Sünde liegen, und überall, wo Sünde ist, auch Tod herrscht, wie kann auf dem Gesammtgebiete der Sünde und des Todes, diesen als einer geschlossenen Einheit gegenüber, stellvertretendes Leiden statt haben? Das lehrt erst die Offenbarung. Aber auch, wo wir nur auf einzelne besondere Aeußerungen der Sünde achten, finden wir ein stellvertretendes Leiden als allgemeines Gesetz, z. B. in einzelnen Kreisen nimmt das Mitleiden, die Freundschaft, Kindesliebe, edle Aufopferung einen Theil des Leidens auf sich, welches die Sünde Anderer hervorrief, und in weiteren Kreisen, in Staaten und Völkern, geben die Besten, welche am wenigsten an der Schuld der Sünde mittragen, das eigene Wohlsein, die eigene Sicherheit, das eigene Leben für das Geschlecht, und zwar leiden sie nicht bloß Andern zu Nutz, nein, Andern dasselbe Leid ersparend. Die Liebe ist die Quelle solchen Leidens und darin zeigt sich die erlösende Kraft desselben. Stellvertretendes Leiden aber und Strafe stehen sich entgegen, denn Strafe fordert Schuld, stellvertretendes Leiden aber fordert relative Unschuld des Subjects. Die Sünde kann nicht als Schuld, nicht als Strafe, sie kann nur als Leiden vom Unschuldigen getragen werden. Solches Leiden, wie es sich als Gesetz der natürlichen und sittlichen Weltordnung findet, muß seinen Grund im Wesen Gottes selbst haben, und zwar der Welt der Sünde gegenüber. Da aber Gott der absolut selige ist, rein handelnd, frei und heilig, so kann Leiden im Sinne menschlichen Leidens nie in Gott sein. Es gibt aber ein Leiden, welches nicht aus Abhängigkeit, sondern aus Freiheit, nicht aus Zwang, sondern aus Liebe, nicht aus Selbstaufgabe, sondern aus Heiligkeit stammt, — ein Begriff, der nur in Gott, wenn wir ihn als Sohn fassen, festgehalten werden kann. Die Mittheilung Gottes als Vaters der Liebe ist ein stetes Leiden — ein stetes Mittragen der Eitelkeit der Creatur, ein Eingehen in die Beschränktheit, die Endlichkeit, ein freiwilliges Aufnehmen des Schmerzes der Endlichkeit in die Seligkeit Gottes. Dieses ist ein stellvertretendes Leiden, ein Leiden des Sohnes für die Welt. Den Gegensatz, welchen die menschliche Sünde gegen

Gott bildet, überwindet er in Liebe und wird zum erlösenden. Damit die Menschheit nicht sterbe, läßt Gott seinen Geist der Offenbarung dieser sündigen Menschheit sich mittheilen. Sein Geist des Lebens und der Liebe theilt sich heilend und belebend der kranken Menschheit mit im Leiden der Liebe. So erscheint das stellvertretende Leiden der Sünde selbst gegenüber. Inhalt der Offenbarungsreligion ist Erlösung und Versöhnung. Als Repräsentant stellvertretenden Leidens tritt uns zunächst Israel das Volk entgegen. Was die Genien und Heroen auf den andern Gebieten, das ist Israel auf dem Centralgebiete, dem der Erlösung. An seinem Volksleben erträgt es die bitteren Erfahrungen, die es für die andern Völker macht. Sein Tod, sein Exil, seine Schmach, sie sind es, welche den andern Völkern den Anschluß an das Heil ermöglichen. Darum nennt unser Prophet zunächst Israel den Gottesknecht, was Israel nicht subjectiv, sondern nur seinem Berufe nach objectiv ist.

Damit Israel Bundes- und Priestervolk für die Stämme der Erde werden könne, mußte es für die Sünde, die es mit andern Völkern gemein hatte, büßen, sich läutern lassen im Ofen des Elends. Es ist aber nur wenig von dem göttlichen Geiste stellvertretenden Leidens in Israel, weil sein Leiden für Völker doch auch seine Strafe war. Soll Israel der Gottesknecht sein, der leidend die Welt erlöst, so muß sein Begriff prophetisch werden, muß von dem Israel der Wirklichkeit zu dem Israel der Idee, dem mit seinem Beruf geeinten, sündlosen, werden. Dieser Begriff realisirt sich theilweise in dem frommen Israel. Damit des Volkes Beruf sich realisire, leiden und sterben die Besten — Joseph, Moses und besonders die Frommen zur Zeit des Untergangs des Reiches, als deren Typus Jeremia dasteht. — Sie leiden doppelt, obwohl sie für sich gar nicht leiden würden. Sie schließen sich in Liebe an Israel und erfahren seinen Tod mit, und von Israel selbst trifft sie noch Spott, Verfolgung, Gefahr. Damit findet jedoch unser Begriff noch nicht Genüge. Denn es ist auch hier nur relative Sündlosigkeit — Moses Num. 20, 12. Hiob 13, 26. — Wo aber der Sünde selbst gegenüber stellvertretendes Leiden sein soll in

göttlichem Sinne, da muß absolute Sündenreinheit sein. Auch muß die Liebe nicht bloß eine einzelne Entwicklungsreihe der Menschheit, etwa Israel, umfassen, sondern die ganze Menschheit, sie muß, obwohl selbst frei vom Tode des Geschlechts, sich fest als Glied dieses Geschlechts einschließen in diesen Tod, in die Macht erlösender Liebe. Auch kann keine vereinzelnte Menschenkraft genügen, sondern es muß die ganze Kraft göttlicher Liebe und heiliger Hingebung vorhanden sein. Stellvertretendes Leiden für die Sünde der Menschheit fordert den Gottmenschen. Israel als Gottes Knecht deutet prophetisch auf ein stellvertretendes Leiden absoluter Art. Dieses kann nichts anders sein als Todesleiden. Jes. 52, 13—53. Ende finden wir eine prophetische Darstellung solchen Leidens, obgleich der Prophet nicht mit der Klarheit auf den Gottmenschen deutet, welche die Erfüllung bietet.

II. Unter den Erklärern, welche unter dem עבד den bessern Theil des Volkes verstehen, spricht sich am ausführlichsten Knbl. aus: „dieses Stück ist vom Knecht Jehova's im engeren Sinn zu verstehen". In Beziehung auf die von Ew. nach dem Vorgang von Martini aufgestellte Ansicht, daß dieses Stück anderswoher genommen sei, sagt er: „In der That ist nicht zu läugnen, daß die Prophetie, wenn man von den übrigen Reden dieser Sammlung dazu kommt, einen sehr eigenthümlichen Eindruck macht, und daß vieles Einzelne in Darstellung und Sprache bei dem Verfasser von 44—66. keine Parallele hat. Indessen ist doch der Knecht, nach seinem vergangenen und zukünftigen Schicksal, wie nach seinem Beruf, ganz derselbe, welcher 42. 49. behandelt wird, aber nicht weiter vorkommt, da Jer. 46, 27. ff. vom Knechte Gottes im weiteren Sinne zu verstehen ist". Wenn dem aber wirklich so ist, woher denn der so eben zugestandene eigenthümliche Eindruck, welchen das Stück macht? Daß der Knecht ganz derselbe ist wie 42. 49., hat Knbl. nicht bewiesen, weil es nicht bewiesen werden kann. Hitz. gibt durch seine gewaltsame Aushilfe, die er nimmt, das Eigenthümliche dieses Stückes zu, wenn auch nur indirect. Köster sagt mit dürren Worten

daſſelbe. Dagegen Knbl. ſcheut ſich nicht, zu behaupten: „Weſentliche Verſchiedenheiten zwiſchen dem vorliegenden und den übrigen Abſchnitten vom Knechte laſſen ſich nicht auffinden, dazu kommt, daß auch der Hauptgedanke von der ſtellvertretenden Straferduldung der Frommen für die Sünder dem ſogenannten Pſeudojeſaia nicht fremd iſt (57, 1.). Inhalt der Anſicht iſt: Der fromme Theil des Volks wurde nicht wegen ſeiner eigenen Sünden, ſondern wegen der Gottloſen, welche ſich im Exil durch ihren Abfall von der Jehovareligion ein beſſeres Loos zu verſchaffen wußten (vergl. I. Thl.), mit beſtraft und in's Exil geführt. Dieſe Gottloſen hielten aber die Hoffnung der Frommen auf Hilfe von Jehova für Trug. Da aber das Exil doch ein Ende nahm, und die Frommen zurückkehrten, ſo ſahen ſie ihren Irrthum ein, und beklagten denſelben in voller Reue. Die treuen Jehovaverehrer waren aber im Exil hauptſächlich der Verfolgung und Mißhandlung preisgegeben, ſo trafen alſo die Sündenſtrafen beſonders diejenigen, welche ſie nicht verdient — daher die Anſicht, daß die Frommen in Stellvertretung für das ganze Volk leiden". — Alſo Hauptinhalt des Kapitels iſt eine gutmüthig fromme Täuſchung! Gegen dieſe rohe Anſicht, welche nur ein Seitenſtück an der Dew'ſchen hat, gilt ſo ziemlich alles, was ich gegen die unter I. angeführte geſagt habe. Zudem noch: wo ſteht denn im Alten Teſtamente, daß auch ſelbſt die Gerechten fähig wären, ſtellvertretende Genugthuung für Andere zu leiſten? Sind nicht Stellen genug im Alten Teſtamente, in welchem die Allgemeinheit der Sünde gelehrt wird? Sind nach Pſ. 51. nicht alle aus ſündlichem Samen gezeugt? (Vergl. was ich I. Thl. S. 180 bemerkt habe.) Sagt doch Dew. ſelbſt zu Röm. 5, 12.: eine Grundvorausſetzung des Alten Teſtaments iſt es, daß alle Menſchen von der Geburt an Sünder ſind. Daß aber gerade die Frommen im Exil beſonders ſchwer zu leiden gehabt hätten, iſt eine unhiſtoriſche Fiction, die oft bei Knbl. gleichſam den Lückenbüßer machen muß. Im Gegentheil bezeugt die Geſchichte mit Thatſachen, daß eben die Gottesfurcht dieſer Frommen ſie beliebt machte bei den Heiden; daß ſie deßhalb von ihnen geachtet wurden. Eben die Propheten, wie die Stammhäupter:

Esra, Nehemia, dann Esther, Mardochai stehen in großem Ansehen bei der Heidenwelt. Ferner: wie wäre es zu denken, daß dem besseren Theil des Volks, welches zur Herrlichkeit gelangt sei, Andere, welche durch denselben von der Strafe für die Frevelthaten befreit worden seien, entgegengestellt werden, da auch sie, sobald sie Gott gefielen, das Loos des bessern Theiles theilten, und nicht mehr von ihnen zu unterscheiden wären? Schon Stdl. sagt gegen diese Hypothese: „si enim concesserimus non auctori nostro ignotum esse discrimen inter populi meliorem ac pejorem partem, quod intercedere omnino ostendit 65, 8—15. 66, 1. f. 17. 24. ipsa haecce loca testantur, cum quali perspicuitate vates si id agit ut discernat, discrimen hoc novit explicare — testantur, quam longe abfuerit ab opinione eum meliorum sorte in tale consortium trahendos esse pejores, ut illorum ratione habita ipsi a luendis poenis absolverentur. Neque profecto rerum decursui vero congrueret omnis ista imago quae ultro ad subeunda supplicia praesto Jehovae servum fuisse ponit. Eadem Jehovae ejusdem voluntatis negligens pars civium non tam Jovae poenis obnoxium quam sortis ab impotente Jova non definiendae socium hunc servum Dei sumsisset“.

III. Die Hypothese vom Prophetenstande oder vom Collektivum der Propheten vertritt Ges.: „daß die Propheten schon vor dem Exil viel zu erdulden hatten von der Intoleranz und Irreligiosität des Volks und besonders der Vornehmeren, sehen wir aus den historischen Büchern, und besonders aus Jeremia. Im Exil dauerte diese nachtheilige Stimmung gegen die Propheten und daraus folgende Verachtung und Verspottung ohne Zweifel bei einem großen Theile der Nation fort — woraus sich die Selbstapologie des Propheten begreifen und die Entstehung so glänzender und schwärmerischer Hoffnungen, welche aber schon die allgemeine Vergeltungslehre der Hebräer erzeugen mußte. Die Propheten sind hier als ein Ganzes, eine Körperschaft oder moralische Person betrachtet, nach einer gewöhnlichen Einkleidungsweise der Hebräer, so wie das Volk als eine Person Israel und Jakob

aufgeführt wird". Hitz. bemerkt mit Recht gegen dieſe Erklärung, „daß unter dem Knechte der Prophetenorden zu verſtehen ſei, entbehrt aller Begründung und Wahrſcheinlichkeit". Am allerwenigſten kann während der Zeit des Exils von einem Prophetenſtand die Rede ſein, denn mit dem Exile begann das Prophetenthum unterzugehen. Jeremia in Jeruſalem und Ezechiel unter den Exulanten ſtehen ſchon ſehr vereinzelnt da. Jeremia ſteht unter und gegenüber einer ganzen Maſſe falſcher Propheten überall als einzelner in den letzten Zeiten des Staats da. Mit Recht ſagt Hgſt.: „Gerade von dem, was für den Beruf der Propheten charakteriſtiſch iſt, findet ſich hier nichts. Dagegen iſt faſt alles, was vom Knechte geſagt wird, dem Beruf und der Beſtimmung der Propheten entgegen. Vor allem kommt die ſtellvertretende Genugthuung in Betracht. Der Prophet nach 7jähriger Verwaltung des Prophetenamtes ſagt K. 6.: „denn ich bin unreiner Lippen". Da iſt nicht der Boden, aus welchem der Wahn der Stellvertretung für Andere erwachſen kann. Es würde ſich hier ein Prophetenſtolz ausſprechen, der an dem Prieſterſtolz in der ganzen Geſchichte nicht ſeinesgleichen hat". „Auch die Hoffnung des Propheten auf Beherrſchung des neuen Staats war ihrer Beſtimmung ganz entgegen. Die Herrſchaft im Reich Gottes war durch göttliche Einſetzung für immer David und ſeinem Stamme übergeben. Ferner, als die Hauptſphäre der Wirkſamkeit des Knechts erſcheint hier die Heidenwelt, mit dieſer aber hat der Prophet überall nichts zu thun. Es fehlt an jedem Beweiſe, daß die Propheten während des Exils beſonders bedrängt worden wären. Jeremia erhält von Nebukadnezar Beweiſe der Anerkennung, Daniel bekleidet die höchſten Aemter, Ezechiel ſteht bei ſeinen Volksgenoſſen in Ehren. Wie konnte alſo das Volk die Propheten wegen ihrer Leiden verachten? Wie könnte es wähnen, daß ſie von Gott geſchlagen ſeien, wie, daß das Leiden derſelben ſtellvertretenden Charakter habe"? Mit Recht ſchließt Hgſt.: „Wir müſſen uns nur darüber wundern, daß je eine ſo völlig unhaltbare Hypotheſe Eingang finden konnte". Auch Dew. nimmt dieſen falſchen Standpunkt ein, denn er ſagt in Anknüpfung an Kap. 49.: „ejusmodi apologiam prophetae

multo, tamen magnificentiorem prioribus illis quam apothecam dicere possis; continet 52, 13—53, 12.“ Nachdem er eine Ueberſetzung der Stelle ſo abſchwächend als möglich gegeben, fragt er: „quidnam in his verbis potest esse obscurum? Nonne eadem omnia C. 49. continentur“, ja er meint, wenn einer nicht aller artis interpretandi baar ſei, und nicht opinione praeconcepta obcaecatus, ſo könne ihm der wahre Sinn nicht verborgen ſein. Enthalte ja Kap. 53. eadem fere poeticis tantum coloribus exornata et exaggerata u. ſ. f. Das fanden freilich ſelbſt Ew. und Schenkel nicht. Sie gaben ſich vielmehr wenigſtens dem Eindrucke hin, daß hier etwas Beſonderes ſtehe, das ſich von den übrigen Stücken weſentlich unterſcheide. (Vergl. ſpäter unter V. Anzuführendes.) Der ſachliche Inhalt iſt nach Dew.: „calamitates illas gravissimas ministro isto divino perferendas popularibus ejus utiles futuros atque salutares“, und für dieſen trivialen Gedanken hätte der Prophet ſo hohe Worte gebraucht! Er wäre ein ächter Großſprecher, ein vaniloquus geweſen. Er faßt die ganze Stelle vom ſühnenden Opfertode des Knechtes uneigentlich, ſteht aber mit dieſer Anſicht, wie er ſich ſelbſt geſteht, mit Recht allein, „video omnes interpretes ipsum Rosenmullerum“, dem er ſonſt durchweg getreulich folgt, „haec proprio sensu sumsisse“; posuerunt illam opinionem Hebraeis fuisse sed non probarunt“. Wie vereinigt er aber dieſe Stelle mit ſeiner Anſicht, der עבד ſeie das Collektivum der Propheten? scilicet contemtum, invidiam et persecutionem popularium haud curantes prophetae officio suo, quid verum rectumque sit praedicandi et populum ad mores emendandos adhortandi intrepido et indefesso animo functi sunt, ita ut dici possit illos pro salute publica se devovisse et innocentes populi peccatis obruti vice poenas sustinuisse ejusque quasi expiationem fecisse. Prophetas re vera calamitatibus toleratis populo peccatorum veniam conciliasse, auctoris nostri sententia esse potest, tum quod Hebraei ejusmodi superstitione non imbuti fuerunt, tum quod Noster ita liber est ab omni superstitione ut sacrificia omnemque Dei cultum externum plane rejiciat.

Das beweist für unsere Ansicht, daß der Prophet die Alttestamentliche Schranke durchbrechend auf ein einmal geschehendes ewig gültiges Opfer hinweist. Einfache Consequenz wäre freilich, wenn Dew.'s Satz richtig wäre, der ganze Opfercult des israelitischen Volks sei superstitio gewesen, eine Behauptung, vor der freilich ein Mann wie Dew. nicht zurückschaudert, denn er fährt fort: „quodnam autem discrimen intersit inter expiationem per pecudem et per hominem factam, equidem non intelligo. Qui illam spernit eum hanc quoque rejiciat oportet; fiducia enim in qualicunque expiatione posita tollitur vel certe minuitur id quod Noster cum prophetis omnibus in maximo pretio habet, scilicet pii animi sensus et probitatis studium. Tantum igitur abest, ut Noster prophetarum perpessionibus populi peccata deleta esse dicat, ut, cum illos innocentes pro nocentibus mala tolerasse dicit, populo culpam eo clarius ante oculos ponere velit". Dem Propheten ist aber eine schlechte Ehre erwiesen, wenn man ihn frei von solcher superstitio preist. Er meint am Schlusse seiner sectionis prioris: „satis apparere, Hebraeis non solum opinionem de Messia passione et morte sua populi peccata expiaturo, sed etiam expiationis hominis morte faciendae notionem prorsus alienam fuisse". — Nun ja, wenn dies trotz des ausgebildetsten Opferkultus so gewesen wäre, so würde der Prophet um so mehr Grund gehabt haben, diese Idee seinem Volk zum Verständniß zu bringen. Aber nein, das durfte er nicht thun, denn, sagt Dew.: „si spectamus vim quam sacrificium θεαρθρωπου in animos hominum exserit, id non minus quam ullum aliud pietatem enervat quippe quod menti peccatorum consciae quietem parat quam ipsa suis propriis viribus sibi quaerere debeat. Id affirmamus mortis expiatoriae notionem per se spectatam inertiae humanae favere". Das konnte und durfte der Prophet bei seinem Volke nimmermehr bezwecken wollen, also durfte er nichts vom Opfertode des Messias sprechen. Also daher, dies lernen wir als Neuestes, kommt die inertia humana! Wenn aber Dew. zum Schluß noch meint, nach Joh. 4, 24: „Jesum praeter proprium intimumque pii animi sensum in religione

omnia alia nihil duxisse, nominatim sacrificia et ritus externos prorsus rejecisse. Jam vero si expiatione morte sua facienda opus esse docuisset, sibi ipse repugnasset“, ſo haben wir freilich dieſer Schrift durch ihr Anführen ſchon zu viel Ehre angethan. Nach Umb. wird hier das Leiden des Knechtes, nicht wie in den vorigen Beſchreibungen, bloß als nothwendiges Mittel zur allgemeinen Anerkennung und Verherrlichung des für die Wahrheit ſich der Verachtung und Schmähung der Welt mit Freiheit dahingebenden Lehrers, ſondern außerdem auch in ſeiner ſündetilgenden Kraft zur Verſöhnung der Schuldigen mit Gott geprieſen, ſo daß nun das reinſte und erhabenſte Bild des Meſſias aus den mannigfaltigſten Hüllen fortſchreitender hiſtoriſcher Entwicklung in leuchtender Hoheit und Würde hervortrete. Doch auch in dieſem Stücke tritt bei Umb. das Schwankende, das unſtete Ineinanderübergehen der Begriffe in den Vordergrund. Er weiſt zuerſt mit Recht darauf hin, wie es unzweifelhaft erſcheine, daß der Prophet mit Kap. 52, 13. auf die neue glänzende Erhebung ſeiner Nation auf heimiſchem Boden habe hindeuten wollen — eine Bemerkung, die eben nicht gut zur Prophetenhypotheſe paßt — auch V. 14. 15. ſchließe den Begriff des Volks wenigſtens nicht aus. „Denn es iſt recht paſſend ſein in der Schmach der Gefangenſchaft entſtelltes Anſehen der leuchtenden Schönheit ſeines Aeußern im Lande der Freiheit bildlich gegenüber geſtellt; das früher verachtete und von den Heiden ſelbſt mit Widerwillen betrachtete Sklavenvolk Iſrael nun eine Nation, der fremde Könige in ſchweigender Demuth huldigen. Es könnte aber auch der Prophetenſtand in ſolcher Perſonifikation und Beſchreibung aufgeführt ſein, ſo daß alſo hier beide Erklärungsarten offenbar in gleichem Range ſtehen. Was V. 1. im 53. Kap. betrifft, ſo will Umb. nicht läugnen, daß die Anſicht, als ob die Worte ein Ausruf des Erſtaunens der Heiden ſeien, welche bis V. 10. fortredeten, inſofern ſich empfehle, als dann am einfachſten diejenigen verſtändlich ſeien, welche im Folgenden bekennen, daß ſie mit großem Unrecht den Knecht Gottes für den Geſtraften gehalten, da er doch nur für ſie die Strafe der Sünde übernommen; denn es bliebe hart, daß der

Prophet bis V. 9. communicativ reden ſoll“ — aber dies bleibt nur hart, wenn, was aber unrichtig iſt, man den Propheten ſich ſelbſt als Knecht Gottes vorſtellen läßt, der ſich nun auf einmal wieder, von ſeinem hohen Standpunkt herabſteigend, zu der Klaſſe des Volks zählen würde, welche den Knecht Gottes verachtete; dann aber wäre es nicht nur hart, ſondern geradezu Unſinn, zu ſagen: ich, der Prophet, und meine Collegen dazu — bin der עבד, aber ich gehöre auch zum Volk, und als ſolcher zu denen, welche den עבד verachten; ſo würde alſo der Prophet darüber klagen, daß er im Grund ſich ſelbſt und ſeinen Stand verachte. Wie paßt aber, was Umb. weiter ſagt, „daß V. 1. der Prophet rede, V. 2—7. das Volk ein reuiges Bekenntniß ablege und V. 8—10. wieder der Prophet“, zu der Anſicht, der עבד ſeie der Prophetenſtand? Nach ſolchen Schwankungen, mit welchen im Grund alle Erklärungen gutgeheißen werden, fährt er jedoch fort: „Was nun die Schilderung des Knechtes Gottes in ſeinem genugthuenden Leiden und Sterben betrifft, ſo ſtimmen wir allerdings wie früher Geſ. bei, und verſtehen unter demſelben „das Collektivum der Propheten oder den Prophetenſtand, der hier geradezu als die Sünden des Volks auf ſich nehmendes Opferthier (!) in national-iſraelitiſchem Sinne dargeſtellt wird“. Wo hat aber nach der Geſchichte, aus der wir allein des national-iſraelitiſchen Sinnes Verſtändniß ſchöpfen können, je das Prophetenthum oder der Prophetenſtand dieſe Wirkung, dieſe Wirkſamkeit, oder wo nur eine einigermaßen adäquate, daß ſich ein ſolcher Gedanke in der Seele des Propheten hätte bilden können? Um dieſen Gedanken zu begreifen, reicht auch ein „pſychologiſches Verſtändniß“, wie Umb. es verlangt, nimmermehr zu. Daß der Prieſter etwa die Sünden des Volks auf ſich nehmend dargeſtellt würde, ließe ſich noch denken, aber auch er nimmermehr als ein Opferthier — denn auch am großen Verſöhntage, an welchem ausſchließlich der Hoheprieſter fungirte, wurde durch das Loos von zwei Böcken zum Sündopfer einer für den Herrn, der andere für Aſaſel beſtimmt, nur von Chriſto allein heißt es Hebr. 9, 12.: „er iſt durch ſein eigen Blut einmal in das Heilige einge-

gangen". Sogar mit Dew. will ſich Umb. verſtändigen, wenn er auf die Erſcheinung der Opfergeſtalt als eines Symbols hinweiſe. Er unterſcheidet nemlich einen dreifachen Standpunkt in Betrachtung des Opfers: den ſinnlich abergläubiſchen, den prieſterlich ſymboliſchen und den prophetiſch freien, und ſagt, der mittlere, wie auch Dew. zugebe, wenn er ſage: „**neque alio nisi sensu symbolico victimarum substitutio in locum offerentis sumi potest, licet postea sicut omnia symbola in superstitionem verterit**", ſei der urſprüngliche im Sinn einer theokratiſchen Verfaſſung geweſen. Doch ſagt er gegen Dew.: „wir begreifen nicht, wie man nur von ferne unſern Propheten in die ſuperſtitiöſe Auffaſſung des Opfers eingehen laſſen kann, als habe er die grobſinnliche Vorſtellung getheilt, der Knecht Gottes nehme durch ſein Leiden und Sterben die eigene Sünde und Strafe des Volks dergeſtalt weg, daß es nun ohne alle ſittliche Selbſtarbeit ſorgenlos um das durch des Schuldloſen Wunden erworbene Wohlgefallen Gottes dahinleben dürfe". Vielmehr vindicirt Umb. dem Propheten die ſittlich geiſtigere und freiere Betrachtung des Opfers, wie ſie nach Dew. die Doctoren der Theologie in der evangeliſchen Kirche haben, womit Dew. den Propheten wahrlich eine nicht geringe Ehre angethan zu haben meint — wie ihn z. B. Micha 6, 6—8. und Hoſea 6, 6. f. Amos 5, 21. f. Jerem. 7, 21. Jeſ. 1, 11. f. ausſprechen. Indem aber unſer Prophet die Opfer geradezu verwerfe (66, 1—3.), laſſe er merkwürdig genug nicht das Blut der Thiere, ſondern eines Menſchen und zwar eines ſündlos reinen anſtatt der Schuldigen vergießen und erſcheine ſo wie ein Vorläufer des Hebr.-Briefes. Ganz richtig deutet er die angeführte Stelle, wenn er ſagt: Will der Prophet nicht die große Wahrheit des Evangeliums, daß nach dem Tod Jeſu Chriſti hinfort kein Opfer mehr gelte, in vorbereitender Predigt uns kund thun? — Aber, nicht weil die Propheten eine gebildetere Anſicht von den Opfern hatten, kann der Prophet nur bildlich vom Opfern ſprechen, ſondern, weil dem Geiſte der Propheten es erſchloſſen war, daß ein ſündlos Reiner für die Sünder ſterben werde, kann er die Bedeutung des Opfers mit einmal deu-

ten. Weil den Propheten im Ausblick auf die Zeit, wo keine Opfer mehr gebracht würden, eröffnet wurde, daß auch noch auf eine andere Weiſe die Sühne geleiſtet werden ſolle, mußten ſie eine andere Anſicht vom Opfer haben; deßhalb haben ſie aber keineswegs die alten Opfer verachtet, ſie haben vielmehr ihre Hauptabſicht, nemlich die Stellvertretung, erkannt, und damit das Unzulängliche der Thieropfer erſchaut. Der meſſianiſche Standpunkt allein war die Baſis, auf welcher die Propheten ſo ſprachen, wie die angeführten Stellen ausſagen. Uebrigens war dies nicht nur den Propheten erſchloſſen, ſondern auch Salomo (1. Reg. 8.) und David (Pſ. 110.) wußten etwas davon. Wenn Umb. weiter ſagt: „in freier Liebe und ſtiller Hingebung duldet er als ein Schuldloſer, an der Stelle der Schuldigen, Drangſal und Tod, die ſie ſelbſt verdient, und wird ſo ein erhebendes Vorbild der Liebe, zeugend von einem Gott der Liebe, den er, unbeugſam von Schmerz und Hohn, raſtlos verkündet", — ſo hat er das Ideal eines Propheten in der Weiſſagung gefunden, aber Jeſum Chriſtum nicht, denn dieſer ſtirbt nicht als Prophet, auch nicht als ein großer Lehrer und Zeuge Gottes, ſondern als das Lamm, das der Welt Sünde trägt, als der Hoheprieſter für die Menſchheit. Betrachtet man aber von hier aus rückwärts die Opfer, ſo bekommt man über dieſelben eine andere Anſicht, als Dew. und Umb. Es handelt ſich eben durchaus nicht um bildliche Ertragung von Leiden und Tod und um bildliche Verherrlichung, ſondern vom reellen Sterben iſt die Rede, von einem reellen Auffichnehmen der Sünden der Andern, alſo von einer Stellvertretung, und das verherrlichte und leidende Individuum iſt mit Nothwendigkeit Ein und daſſelbe, und gerade nach ſeinem Tod und in Folge ſeines Todes wirkt daſſelbe noch ſo Herrliches — was ſoll da der Märtyrertod eines Propheten? Was ſollen da einzelne Iſraeliten, welche im Exil, ſei's auch für die Sache Gottes, ihren Tod gefunden haben und verächtlich begraben worden ſind? „Sollte", ſagt Tholuck, „wirklich dieſer gewaltſame Tod etlicher Propheten durch Volksfrevel — der überdies nur Hypotheſe iſt — von einem andern gottesfürchtigen Mann als ein ſo ungeheures Factum angeſehen worden ſein, daß darauf

die Sühnung der Schuld des ganzen Volkes beruhe? Wahrlich, dies hat wenig Wahrscheinlichkeit". Vielmehr erschiene die Sprache, die der Prophet hier führt, selbst wenn so etwas die historische Grundlage in Wahrheit wäre, geradezu als verächtliche Prahlerei. Wo die Propheten als das gefaßt werden, was sie sind, als Männer Gottes, die Gottes Offenbarung an das Volk zu bringen hatten, kann man wahrlich auf solche Hypotheſen nicht kommen. Wer treffen dieſelben auch nur bei ſolchen Erklärern, die zum Voraus ſchon die Propheten in den Kreis gewöhnlicher Volksredner herabgezogen haben, die in großartigem Selbſtbewußtſein ihrer Wiſſenſchaft, die ſich am eigenen Kopfe aus dem Sumpfe zieht, wovon Dew.'s Deduction in ſeiner oben angeführten Schrift ein ausgezeichnetes Beiſpiel iſt, in der Prophetie eben die Erklärung der „Volksvorſtellungen der Hebräer" finden. Eine Anſicht, der auch Umb., ſtatt ihr mit Energie entgegenzutreten, Eingang bei ſich gewährte, und die ihn in Schwankungen, vermöge derer er allen alles wird, obgleich in anderm Sinn als Paulus, hinein führte, obgleich er ſich geſchent hat, die Conſequenzen zu ziehen, welche Geſ., Knbl. und Andere in ihrer nüchternen Verſtandesmanier gezogen haben, welche aber Ew. hinter geſpenſtiſch-geiſtreichen Phantaſien, die gar nicht wie „Geiſterſtimmen aus lichter Höhe" klingen, verborgen hat. Tholuck*) ſagt ganz gut nach Anführung der von Dew. mißbrauchten prophetiſchen Stellen: „Wer in ſolchen Ausdrücken des alten Bundes, zu denen die Geſchichte keines einzigen Volks des Alterthums eine Parallele bietet, nicht Offenbarungslicht und Offenbarungszuſammenhang erkennen wollte, der wäre mit ſichtbaren Augen blind". Dew. findet nichts davon, ſondern nur superstitio, alſo iſt er „obsaecatus", nicht nur „opiniones praeconcepta", was er Andern vorwirft, ſondern obsaecatus superstitione. Geſ. hat gefühlt, daß ein Widerſpruch entſteht, wenn V. 1. der Prophet ſich denen zuzählt, deren Weiſſagung gering geachtet werde, in V. 2. aber auch denen, durch deren Schuld der Knecht Jehova's leidet, die er ſein Volk heißt

*) II. Beilage zum Hebräerbrief.

— ſo hätte der Prophet ſich theils denen zugerechnet, welche durch ihre Frevel ihm die Schmach angethan und zugleich ſich als Urheber der Befreiung von der Strafe hingeſtellt, d. h. er hätte ſich von zweien einander entgegengeſetzten Subjecten, das erſtemal dem einen, das anderemal dem andern zugerechnet und dies in einem und demſelben Stücke. Deßhalb läßt Geſ. V. 1. **prophetam communicative**, V. 2—9. **populi personam agentem loqui**, V. 11. erklärt derſelbe „von dem fortgehenden Erleichtern der Sündenlaſt durch die Propheten". Davon kann aber in ſo verherrlichter Gemeinde, in der alle Prieſter ſind und den Geiſt Gottes haben (54, 13. 60, 21. 61, 6. 62, 2.), gar nicht mehr die Rede ſein. Wenn aber in V. 2—9. ſolche eingeführt werden, die verſchieden ſind von dem ſprechenden Propheten, ja die von ihm und ſeinesgleichen reden, ſo wird man ſich, ſagt Tholuck, „ſehr ſchwer überzeugen können, daß ſich der Prophet hier nicht ſelbſt mit eingeſchloſſen habe", um ſo mehr, als er es ſelbſt iſt, der die **personam populi agit**. Auch iſt grammatiſch eben ſo wenig ein Grund vorhanden (vergl. das im I. Theil Bemerkte), in V. 2. etwas von V. 1. Verſchiedenes zu finden, und wäre es auch nur dort der Prophet, hier das Volk, als mit Hitz. früher den Propheten und nun plötzlich die Heiden ſprechen zu laſſen. Steht nicht auch V. 1. der Prophet ſelbſt als erſtaunter Zuſchauer vor dem, was V. 2. u. 3. verkündigt? „Sollte nicht überhaupt dem Bewußtſein auch der Propheten ein Schuldgefühl eigenthümlich geweſen ſein, das es ihnen unmöglich gemacht hätte, auf dieſe Weiſe ſich als die allein Gerechten, der Maſſe der Prieſter und des Volkes, als den zu ſühnenden Sündern, gegenüberzuſtellen? Ein Prophet, der ſeine eigene Sündhaftigkeit fühlte, wie z. B. Jeſaia Kap. 6, 5. — ſollte ein ſolcher ich allein der Maſſe des Volks gegenüber als den Gerechten haben darſtellen können? Auch an andern Stellen betrachtet der Redende ſich ſelbſt mit inbegriffen in die Sündhaftigkeit des Volks (K. 42, 24.)". Obgleich, fährt Umb. fort, „mit Geſ. der Knecht Gottes collektiviſch zu faſſen iſt und V. 10. vernünftigerweiſe nichts anders heißen kann, als daß der Prophetenſtand unter Verfolgung und Todesmartern

einzelner seiner Glieder im Ganzen in desto frischerem Leben immer mehr aufblühe zum fröhlichen Gedeihen des Reiches Gottes auf Erden (was durch V. 8., wo der Plural stehe, bewiesen werden will, vergl. unsere Exegese zu der Stelle im I. Theile p. 169 ff.) und למו = להם bloß auf den עבד nothwendig bezogen werden muß — die letztere Behauptung nimmt jedoch alsbald die Anmerkung wieder weg — so behaupten wir doch, daß es dem Geiste des Propheten, indem er seinen Stand als den welterlösenden vorausgesehen" — wo aber wird der Prophet oder dessen Stand als welterlösend angesehen? nirgends fürwahr, als in der Ansicht der Erklärer (vergl. das im I. Thl. p. 198 ff. dagegen Bemerkte bei V. 11., wo es sich um die Fassung von יראה handelt) — „gerade aus dem Grund, aus welchem er alle einzelnen der Seinigen in einer höchsten Person zusammenfaßt, unmöglich gewesen, bei der Betrachtung der vielen Knechte Gottes, nicht zu einem Ideale desselben emporzusteigen, in welchem dann die in seiner Nation unmöglich verloren gegangene Hoffnung auf den Messias in geschichtlicher Verklärung hervortritt". Das, was Ges. und Andere, wie wir weiter unten sehen werden, gegen „die veraltete messianische Erklärung" unsers Kapitels vorbringen, „daß sie alles zukünftig fasse, da doch das Leiden durchaus als vergangen geschildert sei und nur die Verherrlichung in futuris ausgedrückt sei", findet Umb. vortrefflich zur Bestätigung seiner Ansicht, „daß der zukünftige Knecht Gottes immer Hauptperson in dem ganzen Stücke sei, insofern zu Anfang und zu Ende des Ganzen sein messianisches Bild zum Vorschein komme, gleichsam der geistigste Strahl des Wiederscheines von dem in der Gegenwart des Sehers durch Leiden verherrlichten Prophetenstande", „denn auch am Schluß des Kapitels ist ja ausdrücklich gesagt, daß der Knecht Gottes auch im Stande seiner Erhöhung auf den Boden des verheißenen Vaterlandes wieder Vieler Schuld werde tragen müssen und nur durch stellvertretendes Leiden und Sterben im Geist einer Liebe, welche selbst für die Feinde betet, zur siegreichen Ueberwindung und Beseligung der Welt werde durchdringen können. Darum muß auch demjenigen, welcher nur den Prophe-

tenſtand in unſerm Kap. findet, daſſelbe als der reinſte und treueſte Spiegel erſcheinen, in welchem Jeſus Chriſtus, das wahre Collectivum aller Knechte Gottes auf Erden, ſein erhabenes Vorbild in voller Kraft und Herrlichkeit erkannte, aber wer wagt es, den heilig erſten Sinn ſeines Gemüths in jenem Augenblick zu ſchildern, als er zu dem ſichern Bewußtſein gelangt war, daß nur er allein beſtimmt ſei, jenes meſſianiſche Ideal prophetiſcher Zeichnung in der höchſten Wahrheit ſeines Lebens zu verwirklichen"? Die ganze Anſchauung iſt aller objectiven Beſtimmtheit wieder ſo baar, daß Hitz. von ſeinem Standpunkt, vermöge deſſen er ſagt, „weil andererſeits noch nicht genugſam erwogen und gehörig vermittelt iſt, ob und wie weit die Deutung unſers Abſchnittes, ſo wie anderer vom Meſſias, auf die Berichterſtattung von Chriſti Thun und Leiden Einfluß geübt oder auf die Handlungsweiſe ſelbſt normativ eingewirkt habe", nur eine Conſequenz aus Umb.'s Anſicht zieht, denn nach Umb. iſt der Prophet nicht ſich bewußt, daß er vom Meſſias ſpricht, er iſt ja nur „unvermerkt zum Ideale aufgeſtiegen". Wir haben nicht eine objective Schilderung des Meſſias, der Prophet redet ja nur „vom Prophetencollektivum", „nur zu Anfang und Ende kommt das meſſianiſche Bild zum Vorſchein", und doch iſt in V. 10. „vernünftigerweiſe" nur vom Prophetenſtand die Rede, denn „beſtimmte Prädictionen" ſind ausgeſchloſſen und der Meſſias ſelbſt gelangt erſt allmählig zum Bewußtſein, daß er zur „Verherrlichung und zur Verwirklichung des meſſianiſchen Ideals beſtimmt iſt", d. h. er eignet ſich, mit dürren Worten geſagt, dasjenige an, was der Prophet vom Prophetenſtande ausgeſagt hat, während Hitz. ſagt, „die Deutung unſers Abſchnitts vom Meſſias habe auf die Handlungsweiſe Chriſti normativ eingewirkt". So zeigt ſich auch von unſerm Kap., in welchem nach Umb. „der Meſſias die Spitze bildet" rückwärts geſehen, daß ſich Umb. vergeblich rühmt, ſich der alten meſſianiſchen Erklärung angenommen zu haben; dieſelbe iſt ſehr ſtiefmütterlich bei ihm behandelt und deßhalb haben wir ihm auch von Anfang an ſeine Stelle nicht unter den meſſianiſchen Erklärern angewieſen, ſondern ihn ſeinen Vorgängern Roſenm., Dew., Geſ., den ge-

prieſenen „Männern des Fortſchritts", angereiht. Schon Stbl. proteſtirt gegen die interpretatio, quae omnem prophetarum ordinem hic spectari sumit, qui post supplicia et omnis generis mala in honorem Jovae exantlata ad victimae pro salute populi oblatae instar auctoritate quam splendidissime restituta ad evehendam populi omnis generis felicitatem plurima conferat. Hitz. ſagt gegen die Umb.'ſche Modifikation mit Recht: „Wir bekämen ſo eine neue Genugthuungslehre, „weil der Prophet gelitten, ſo ſoll zur Entſchädigung der Meſſias verherrlicht werden". Es ſpringt zudem von ſelbſt in die Augen die Unſchicklichkeit, welche darin läge, daß die bisher traurige Lage und künftige Herrlichkeit des Volks auf die Propheten eingeſchränkt würde, wie wenn dieſe als ächte καταλυομενοντες των κληρων das Volk allein ausmachten, und völlig unwahr wäre, wenn der Knecht Gottes der Prophetenorden ſein ſollte, die hier immer wiederkehrende Behauptung, daß derſelbe die Sünden des Volks Iſrael gebüßt und durch ſein Leiden ihm Heilung verſchafft habe, gleichſam wie wenn das Volk gar nichts gelitten, hätte". Trotz dieſer triftigen Gründe hat auch Hofm. ſich mit denſelben fortgehenden Schwankungen an Umb. angeſchloſſen. Er hat die Erklärung vom Volke, vom beſſern Theile deſſelben, vom Prophetenſtand und etwas Meſſianiſchem zuſammengenommen und erklärt: „das Volk iſt als ſolches zum Knecht Gottes berufen, aber es erfüllt ſeinen Beruf als Gemeinde der Gläubigen, deren Herſtellung und ſomit auch deren Berufserfüllung wiederum der Propheten Werk iſt. Das Prophetenthum wird nicht nur in ſeiner Gegenwärtigkeit vorgeſtellt, wo es in einer Mehrheit von Zeugen und Boten Gottes zunächſt in Jeſaia vorhanden iſt, ſondern auch in dem ſchließlichen Ausgang ſeiner Berufserfüllung, wo der Knecht Jehova's Verkündiger der bevorſtehenden Heilswirkung und Mittler derſelben in einer Perſon iſt und aus Schmach und Leiden des Zeugenberufs in die Herrlichkeit des an ihm verwirklichten Heils übergeht". Allein nicht der Prophet ſieht ſich als den Wiederherſteller der neuen Gemeinde an, auch nicht als den Berufserfüller derſelben, ſondern der Prophet weiſt hin auf Einen

als den, der dieſes Werk vollbringen werde, und er, der Prophet, iſt der Verkündiger deſſelben. Von einer prieſterlichen Selbſtaufopferung, von einem ſtellvertretenden Auffichnehmen der Sünden und von einem Sterben findet Hofm. nichts im Texte, weil er wohl fühlt, daß der Prophet dieſes ſich nicht anmaßen könnte.

Gegen alle drei bis jetzt angeführten Erklärungen führt Hgſt. auf: „1) der Inhalt unſeres Abſchnittes ſtellt ſich nach ihnen als ein bloßes Hirngeſpenſt dar; ſein Grundgedanke: das ſtellvertretende Leiden des Knechts Gottes als eine Abſurdität. Die Propheten können nicht mehr als heilige Männer Gottes betrachtet werden, welche, getrieben vom heiligen Geiſt, geredet haben. Der Schatten fällt zugleich auf den Herrn, der dieſe Phantaſien durchweg als Organe unmittelbarer göttlicher Mittheilung behandelte. 2) Nach allen drei Erklärungen iſt das Subject keine wirkliche, ſondern eine ideale Perſon, ein perſonificirtes Collektivum; eine Analogie für eine ſolche Perſonifikation findet ſich nicht. 3) Die erſte Bedingung der ſtellvertretenden Genugthuung, die nach unſerer Stelle vom Knechte geleiſtet werden ſoll, iſt die abſolute Gerechtigkeit des leidenden Subjects. Wer ſelbſt ſündig iſt, kann nicht die Sündenſtrafen Anderer übernehmen, er wird vielmehr wegen ſeiner eigenen Sünden heimgeſucht, zur gerechten Vergeltung zugleich und zur Heiligung. Dieſe Bedingung läßt ſich bei allen drei Erklärungen nicht als vorhanden nachweiſen. Sie halten ſich alle auf rein menſchlichem Gebiete; auf dieſem aber iſt abſolute Gerechtigkeit nicht zu finden. Gleich an der Schwelle der Schrift tritt uns die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit des menſchlichen Geſchlechts entgegen, und welche Energie der Sündenerkenntniß im Alten Teſtament herrſcht, bekunden Stellen wie Gen. 6, 5. 8, 21. Hiob 14, 4. 15, 14. ff. Pſ. 14. 51, 7. Prov. 20, 9.; auf dieſem Boden gedeihen keine Stellvertretungsgedanken. Die Lehre von der Stellvertretung durch Menſchen findet ſich nicht im Alten Teſtamente. Geſ. nennt ſie zwar ſehr verbreitet, hat aber nichts Haltbares beigebracht. Denn die Heimſuchung der Schuld der Väter an den Kindern ergeht nur über ſolche, welche in den Fußſtapfen der Väter einhergehen; ebenſo der böſe Geiſt, welcher

Saul erfüllte, durchdrang zugleich seine Familie". „Es wird im Alten Testamente die Sünde in Volk und Familie nicht als etwas Isolirtes, sondern als ein Gemeinsames angesehen und somit der Causalnexus festgehalten, aber von Stellvertretung oder Büßung der Schuld ist nicht die Rede; beides hat Ges. verwechselt". (Häv.)

IV. Die Hypothese vom Priesterstand ist nur einmal aufgetaucht, um wieder in ihr nichts zurückzufallen.

V. Die Erklärung, welche diese Weissagung auf ein Individuum außer dem Messias bezieht, ist als verschollen zu betrachten, obschon sie (s. unten) wieder mit großer Zuversicht auftritt.

Wie Dew. eine Apologie oder vielmehr eine Apotheose des Propheten darin findet, so Andere eine Elegie auf den Tod des Königs Usia, welcher, so fromm er auch regierte, sich die Verletzung der priesterlichen Würde zu Schulden kommen ließ und am Ende seines Lebens mit dem Aussatz allzu hart bestraft worden sei. Andere auf den König Hiskia, welcher im Ganzen ein theokratisch lobenswerther Mann war, aber in eine schwere Krankheit verfiel und von dem Propheten Jesaia beklagt und erhoben worden sei. Andere auf den König Josia, welcher reformatorisch den Jehovakultus wieder herstellte und in einem Feldzug gegen Necho umkam. Andere (z. B. Voltaire und Ständlin) bezogen das Stück auf Jesaia selbst. Diese Weissagung wäre eine Threnodie auf den Märtyrertod des großen und edlen Jesaia, welcher nach einer alten Sage auf Befehl des Königs Manasse zersägt worden, doch neben den Königsgräbern begraben von dem Dichter oder Propheten bald nach seinen Lebzeiten verherrlicht worden sei. Schon Stäl.*) gibt sich nur zuviel mit diesen wirklich thörichten Ansichten ab, er schließt mit den Worten: „quae cum ita se habeant, non unum quendam virum invenimus, cui eas quibus vates subjectum suum insignit, notas congruant". Wir haben sie nur angeführt zum Zeugniß, auf welche Abwege ein Erklärer kommen kann, also curiositatis causa. Dage-

*) Programm von 1826.

gen etwas zu ſagen, wäre in Wahrheit zu viel Ehre für dieſelben. Etwas können wir daraus lernen, worauf Hg.ſt. aufmerkſam macht, „ſie geben den Beweis von dem Eindruck, welchen die Weiſſagung macht, nemlich daß ihr Gegenſtand eine wirkliche Perſon ſein müſſe, nicht eine Perſonifikation“, oder wie Umb. freilich wieder zu mild, d. h. zu viel zugebend ſich ausdrückt: „Es iſt unleugbar, daß dieſe Auslegungsweiſe gar nicht aus der Luft gegriffen iſt, ſondern auf einem geſunden Sinn der Erkenntniß von der ſcharfen Individualiſirung des Knechts Gottes in der Einheit der Perſon beruhe“ — da aber dieſer geſunde Sinn total zum kranken geworden iſt, ſo verdienen ſolche Anſichten keine Schonung. Schenkel faßt dieſes Stück als einen urſprünglichen Leidens- und Troſtpſalm aus der Periode des ächten Jeſaia, deſſen Sprache dieſe Schilderung an Gedrungenheit und Härte gleichkomme, der im Hinblick auf die hoffnungsvolle Nachkommenſchaft eines unſchuldig getödteten Frommen oder Propheten gedichtet worden ſei, von dem Verfaſſer aber zu ſeinem Zweck überarbeitet, interpolirt und ſeiner Schrift einverleibt worden ſei. Ew. faßt es als eine Einſchaltung des Verfaſſers aus einem älteren Buche, wo wirklich von einem einzelnen Märtyrer die Rede geweſen ſei. Auf den erſten Blick ſieht man, wie ſolche Erklärungen nur aus Verlegenheit herſtammen; denn ſtatt zu erklären, weiſen ſie die Sache ſelbſt nur weiter zurück und unterſcheiden ſich mit nichten von den eben angeführten, die ſich unzweifelhaft ſelbſt richten. Zwar führt Schl. zur Vertheidigung ſeiner Anſicht Einzelnes an, z. B. „die unbeſtimmte Haltung des Knechts Gottes in unſerm Stücke“ — aber iſt denn nicht eben die Haltung unſeres Stücks die ſchärfſte und beſtimmteſte, ſo beſtimmt, daß Schl. ja eben daraus auf Urſprung wie Inhalt ſo genau zu ſchließen wagt; z. B. „das Exil ſei nirgends deutlich vorausgeſetzt“ — dies beweist eben, daß die Idee einer exiliſchen Abfaſſung ein πρωτον ψευδος iſt, aber Knbl. und Hitz. finden ſo viel Exiliſches gerade in unſerm Stücke, daß ſie eine detaillirte Geſchichte des Exils daraus conſtruiren. „Die Idee eines ſtellvertretenden Leidens ſei entlehnt“. Aber woher wohl? Findet ſie ſich etwa bei den Heidenvölkern, mit

denen das Volk Israel in Berührung kam, oder ist sie aus einem ursprünglichen (?) Leidenspsalm hieher gekommen? Beweisen doch andere Erklärer, daß eben diese Jdee ganz exilisch sei. „Es sei dieses Kap. nur mit loser Verknüpfung zwischen den übrigen eingereiht". Weil man allerdings keinen Zusammenhang mit den übrigen Stücken finden kann, wenn man dieses Kap. nicht als nothwendige Spitze der vorigen Schilderung betrachtet, und was nach demselben kommt, als Beschreibung der Wirkung auffaßt, welche der Tod des עבד hervorbringt. Dagegen tritt Bunsen*) mit zufällig nicht eigenem, aber mit viel Pathos vorgetragenem Funde auf, als wäre seine Deutung Evangelium: „Verfasser von 40—66. ist Baruch, der Schreiber, Jünger, Freund und Leidensgefährte Jeremia's, und der עבדיה ist kein anderer, als Jeremia, und Baruch feiert seinen großen Lehrer als Heiligen und Märtyrer" — die katholische Kirche mag sich bei diesem „Vertreter der Weltreligion" für die gelungene Vermehrung der Heiligenlegenden bedanken — „und Grundgedanke ist „die wahre Ueberwindung der Welt ist die Hingebung des Lehrers, welcher sich mit Bewußtsein für die Rettung seines Volkes und der Menschheit von der Sünde opfert". Ew. hat sich bis jetzt nicht bewegen lassen, den „großen Ungenannten" mit diesem Namen zu beehren. Doch zum Beweise, daß dieser Erklärer nichts Neues vorbringt, lasse ich Vit. reden. Er kommt auf eben diese Hypothese zu sprechen, welche Jeremia zum Knecht Jehova's macht und führt Grot. als Vertreter derselben an (cfr. p. 65), urtheilt aber „**sed pudori est Grotium tanti ingenii virum tam immani paradoxo assensum esse**". Doch wie Bunsen einen Tadler an Vit., so hat er auch schon zum Voraus einen Belober gefunden an Gesen., welcher, „abgesehen vom Zusammenhang des Stücks mit dem Ganzen", diese Ansicht „von einem richtigen exegetischen Gefühle" ausgehen läßt und sie die glücklichste nennt wegen der Parallelstellen zu unserm Kap. bei diesem Propheten und der wirklich ähnlichen Situation desselben.

*) in seinem Werke: Gott in der Geschichte oder Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung.

gen etwas zu ſagen, wäre in Wahrheit zu viel Ehre für dieſelben. Etwas können wir daraus lernen, worauf Hg.ſt. aufmerkſam macht, „ſie geben den Beweis von dem Eindruck, welchen die Weiſſagung macht, nemlich daß ihr Gegenſtand eine wirkliche Perſon ſein müſſe, nicht eine Perſonifikation“, oder wie Umb. freilich wieder zu mild, d. h. zu viel zugebend ſich ausdrückt: „Es iſt unleugbar, daß dieſe Auslegungsweiſe gar nicht aus der Luft gegriffen iſt, ſondern auf einem geſunden Sinn der Erkenntniß von der ſcharfen Individualiſirung des Knechts Gottes in der Einheit der Perſon beruhe“. — da aber dieſer geſunde Sinn total zum kranken geworden iſt, ſo verdienen ſolche Anſichten keine Schonung. Schenkel faßt dieſes Stück als einen urſprünglichen Leidens- und Troſtpſalm aus der Periode des ächten Jeſaia, deſſen Sprache dieſe Schilderung an Gedrungenheit und Härte gleichkomme, der im Hinblick auf die hoffnungsvolle Nachkommenſchaft eines unſchuldig getödteten Frommen oder Propheten gedichtet worden ſei, von dem Verfaſſer aber zu ſeinem Zweck überarbeitet, interpolirt und ſeiner Schrift einverleibt worden ſei. Ew. faßt es als eine Einſchaltung des Verfaſſers aus einem älteren Buche, wo wirklich von einem einzelnen Märtyrer die Rede geweſen ſei. Auf den erſten Blick ſieht man, wie ſolche Erklärungen nur aus Verlegenheit herſtammen; denn ſtatt zu erklären, weiſen ſie die Sache ſelbſt nur weiter zurück und unterſcheiden ſich mit nichten von den eben angeführten, die ſich unzweifelhaft ſelbſt richten. Zwar führt Schkl. zur Vertheidigung ſeiner Anſicht Einzelnes an, z. B. „die unbeſtimmte Haltung des Knechts Gottes in unſerm Stücke“. — aber iſt denn nicht eben die Haltung unſeres Stücks die ſchärfſte und beſtimmteſte, ſo beſtimmt, daß Schkl. ja eben daraus auf Urſprung wie Inhalt ſo genau zu ſchließen wagt; z. B. „das Exil ſei nirgends deutlich vorausgeſetzt“ — dies beweist eben, daß die Idee einer exiliſchen Abfaſſung ein πρωτον ψευδος iſt, aber Knbl. und Hitz. finden ſo viel Exiliſches gerade in unſerm Stücke, daß ſie eine detaillirte Geſchichte des Exils daraus conſtruiren. „Die Idee eines ſtellvertretenden Leidens ſei entlehnt“. Aber woher wohl? Findet ſie ſich etwa bei den Heidenvölkern, mit

denen das Volk Israel in Berührung kam, oder ist sie aus einem ursprünglichen (?) Leidenspsalm hieher gekommen? Beweisen doch andere Erklärer, daß eben diese Idee ganz exilisch sei. „Es sei dieses Kap. nur mit loser Verknüpfung zwischen den übrigen eingereiht". Weil man allerdings keinen Zusammenhang mit den übrigen Stücken finden kann, wenn man dieses Kap. nicht als nothwendige Spitze der vorigen Schilderung betrachtet, und was nach demselben kommt, als Beschreibung der Wirkung auffaßt, welche der Tod des עבד hervorbringt. Dagegen tritt Bunsen*) mit zufällig nicht eigenem, aber mit viel Pathos vorgetragenem Funde auf, als wäre seine Deutung Evangelium: „Verfasser von 40—66. ist Baruch, der Schreiber, Jünger, Freund und Leidensgefährte Jeremia's, und der עבדיה ist kein anderer, als Jeremia, und Baruch feiert seinen großen Lehrer als Heiligen und Märtyrer" — die katholische Kirche mag sich bei diesem „Vertreter der Weltreligion" für die gelungene Vermehrung der Heiligenlegenden bedanken — „und Grundgedanke ist „die wahre Ueberwindung der Welt ist die Hingebung des Lehrers, welcher sich mit Bewußtsein für die Rettung seines Volkes und der Menschheit von der Sünde opfert". Ew. hat sich bis jetzt nicht bewegen lassen, den „großen Ungenannten" mit diesem Namen zu beehren. Doch zum Beweise, daß dieser Erklärer nichts Neues vorbringt, lasse ich Vit. reden. Er kommt auf eben diese Hypothese zu sprechen, welche Jeremia zum Knecht Jehova's macht und führt Grot. als Vertreter derselben an (cfr. p. 65), urtheilt aber „**sed pudori est Grotium tanti ingenii virum tam immani paradoxo assensum esse**". Doch wie Bunsen einen Tadler an Vit., so hat er auch schon zum Voraus einen Belober gefunden an Gesen., welcher, „abgesehen vom Zusammenhang des Stücks mit dem Ganzen", diese Ansicht „von einem richtigen exegetischen Gefühle" ausgehen läßt und sie die glücklichste nennt wegen der Parallelstellen zu unserm Kap. bei diesem Propheten und der wirklich ähnlichen Situation desselben.

*) in seinem Werke: Gott in der Geschichte oder Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung.

Doch war ihm scheint's der Zusammenhang noch zu mächtig, als daß er sich diese „glücklichste Ansicht“ hätte aneignen können. Aber die Baruchidee, die ebenfalls nicht neu ist, hat leider, so viel ich wenigstens weiß, noch keinen Belober gefunden. Vielleicht nimmt sich dieselbe im Zusammenhang, in dem großartigen Bibelwerke Bunsen's, plausibler aus. Del. hat ganz Recht, wenn er sagt, beides seien Nebelbilder, die Jeremia- und die Baruchidee.

VI. Die Erklärer, welche unser Kap. als Weissagung vom Leiden und Sterben Jesu Christi, d. h. direct messianisch fassen.

Vit.: „Als Beweis, daß es sich hier nicht um ein Collectivum, sondern um eine Person handelt, gilt 1) daß das Subject stets nur im Singul., 2) auch die Prädikate nur im Singul. stehen, während sonst allerdings Plural und Singul, abwechseln; z. B. V. 3. heißt er Vir. dolorum, er hat V. 11. eine anima — quae sunt notae personalitatis, ebenso wird V. 19. sein sepulcrum angeführt“. Doch hält sich Vit. selbst bei diesen nur äußeren Gründen wenig auf, macht vielmehr durch seine ganze Sacherklärung darauf aufmerksam, daß hier von niemand als vom Messias die Rede sein könne. Stbl.*) führt die verschiedenen notas, quas prae aliis in hac servi Dei imagine conspici non animadvertere nolimus an. „1. Mala quae subit ea sunt, quibus subeundis alii a poena, quae ipsis luenda erat, liberantur. 2. Ultro haec mala ipse insons eo ipso consilio subit ut sontes ratione eorum, quae ipse perpetitur, habita absolvantur. 3. Dei ipsius consilio id congruum est, ut subeundo supplicio saluti aliorum consulat. 4. Ex infimo ignominiae statu ad splendidissimum evehitur honorem eo ipso quod perficiuntur quae Deo probantur“, vertheidigt sich gegen falsche Auffassungen und gelangt zum Schlusse zu dem Satze: „atque ita id demonstrasse confidimus, notas quae Jovae ministro tribuuntur, tales esse, quales potissimum — immo unice — Messiae indoli congruant. Probum et omni culpa vacuum passum et mortuum esse pro improbis et peccatoribus atque

*) im Programme von 1825.

ita viam reconciliationis cum Deo et salutis acquirendae fuisse apertam, constans est christianae religionis doctrina". Er ſagt, „es wäre wirklich auffallend, wenn man auf das 40—66. Ausgeſagte hinblickt, wenn vom Meſſias, von deſſen einſtigem Erſcheinen alle Erwartungen der Propheten abhingen, nicht einmal Erwähnung gethan wäre", und Umb. „als es nicht im höchſten Grade auffallend ſei, daß gerade in den prophetiſchen Reden, welche mit der freudigſten Begeiſterung den harrenden Exulanten das neue Heil im Vaterland zeigen, die beſtimmte Hindeutung auf den Meſſias als die perſönliche Anregung aller kommenden Herrlichkeit mangle und ob man von vorne herein ſich nicht hiſtoriſch gedrungen fühle, den in den Trauergeſängen der Gefangenſchaft wunderſam verklungenen Königsnamen in der demüthigen Verborgenheit des hochbedeutend hervorgehobenen Knechts Gottes exegetiſch zu ſuchen? Der Name „Meſſias" hat ſich wenigſtens in der Erinnerung der Exulanten ſicher erhalten". Aber Umb. ſelbſt findet den Meſſias nur als Ideal des Prophetenſtandes, welches eigentlich der עבד ſei, während er hier ohne Vermittlung in dem עבד denſelben findet, den früher unter dem Titel „König" eingeführt iſt. Wenn aber das Bild des Meſſias als eines Königs ſich mit Nothwendigkeit ergab, ſo lange das Volk einen theokratiſchen Herrſcher hatte, ſo hätte ſich das Bild eines Knechtes aus dem Volke, das im Exil der Knecht fremder Herrſcher war, ergebens allein der Begriff עבד geht ja, wie ſchon die erſten Stellen, wo er vorkommt, es bezeugen, nicht aus vom Begriff der Erniedrigung, welcher allerdings im Worte עבד liegen könnte, ſondern er iſt Ehrenname, Ehrentitel, wie die übrigen Perſonen, welchen dieſer Name in der Schrift eignet, beweiſen; deßhalb iſt die ganze Hypotheſe von Abfaſſung 40—66, im Exil gar nicht nöthig zur Eruirung des Begriffs vom עבד. Umb. aber knüpft durch ſeine ganze Erklärung viel zu viel an die exiliſche Abfaſſungshypotheſe und verfällt deßhalb faſt in denſelben Fehler, wie Hitz. und Knbl., welche dieſelbe wenigſtens noch wahrſcheinlicher auf die Deutung vom Volke anwenden, während Umb. das Exil

für ſeine Prophetenhypotheſe verwendet, wo doch von einem Prophetenſtande, der ſich in den Vordergrund gedrängt hätte, gar nicht die Rede ſein kann. Häv.: „Ein Collektivbegriff kann dem Abſchnitt nur mit Gewalt aufgedrungen werden. Iſt aber, was unſtreitig iſt, von einem Individuum die Rede, ſo kann es kein anderes ſein, als der Meſſias. Der gerade hier am entſchiedenſten hervortretende urbildliche Charakter, die erlöſende Kraft ſeines Leidens und Todes, die ſchöpferiſche und gemeindeſtiftende Herrlichkeit in ihm paſſen auf keine andere Perſönlichkeit; daraus zeigt ſich auch die Unmöglichkeit, den Knecht collektiviſch zu faſſen".

Hgſt. und Str. vertheidigen in ihren Erklärungen dieſes Stücks die meſſianiſche Deutung richtig, laſſen ſich aber, wie wir im I. Theil es nicht ſelten gefunden haben, hin und wieder nicht nur, ſondern öfters zu weit fortreißen und finden im Texte der Weiſſagung ſchon die ganze Erfüllung. Klrt. weiſt noch zum Schluß die Stellung ſeiner Auffaſſung zur meſſianiſchen Frage nach. „Die beiden Grundgedanken der Weiſſagung ſind die von der Miſſion Iſraels, die Welt zu beſeligen, und von der Ausführung der Sünde durch einen Schuldloſen. Das ſind zugleich die Grundgedanken, der eine der ganzen altteſtamentlichen Geſchichte Iſraels, der andere des iſraelitiſchen Sühnopferkultus. Gerade dieſe beiden Gedanken ſind mit der Idee von dem Gottesköngthum des Davididen die Factoren, durch die das ganze Alte Teſtament zu einer meſſianiſchen Schrift wird; denn im Geiſte haben alle drei ihre endliche abſolute Bewahrheitung gefunden, und Chriſtus war eben Chriſtus dadurch, daß er ſie bewahrheitete".

Wir gehen über zur Aufführung der Gründe, welche gegen die meſſianiſche Erklärung angeführt werden.

Die Gründe gegen die meſſianiſche Deutung gehen aus I. zunächſt von der Auffaſſung des Charakters der Prophetie. Hitz. z. B. ſagt mit nackten Worten „der Charakter der Prophetie ſchließt Prädiction aus", ebenſo Geſ., dem Umb. folgt. (Vergl. Einl. in den II. Thl.) Welche Kluft zwiſchen dieſer Anſicht und der Str.'ſchen, „der Prophet habe die vollendete Eccehomo-Geſtalt vor Augen gehabt"! Bei-

des ſind Extreme und führt eins wie das andere zu höchſt einſeitigen Erklärungen. Geſ. ſagt: „die Auffaſſung des Stücks als beſtimmte Prädiction auf eine ferne Begebenheit iſt gegen die Analogie aller bibliſchen Weiſſagungen, die ſich in allgemeinen Vorahnungen auf die zunächſt liegende Zukunft beziehen“; bei Daniel K. 11., welches eine Ausnahme mache, ſei es über allen Widerſpruch bewieſen, daß das Buch post eventum aufgeſetzt ſei, und die Hauptſache ſei ja immer nicht eingetroffen, daß nemlich nach den ſyriſchen Religionsverfolgungen das Reich Gottes einbrechen werde. Hitz.: „Gerne beſcheiden wir uns, daß wir die Unmöglichkeit einer ſolchen Verſetzung ſeiner ſelbſt in die ſpäte Zukunft weder dargethan haben, noch auch begreifen können; allein hiezu ſind wir auch nicht verbunden, ſondern vielmehr den Gegnern liegt ob, eine Nachweiſung der Möglichkeit, die ungefähre Angabe, wie es zugehen ſollte, zu geben, und dies werden ſie nimmermehr leiſten“. Er ſagt, „dafür, daß ein ſolches Heraustreten aus ſeiner Zeit in die ſpätere ſtattgefunden habe, fehlen alle und jede Gründe der Wahrſcheinlichkeit: denn wir hätten hier nicht, wie ſonſt der Fall wäre, ein momentanes Poſtofaſſen in der Zukunft, zu deren Schau als Gegenwart ſich der Prophet den Uebergang vermittelt hätte, ſondern unſer Verfaſſer hätte nicht die Zukunft ſich bloß vergegenwärtigt, ſo daß er ſie in ſeine Gegenwart hineinlaufen hätte laſſen; er wäre vielmehr, ſeine Gegenwart hinter ſich laſſend, in die Zukunft vorangeeilt, die ihrerſeits ihre Schritte, um Gegenwart zu werden, nicht beſchleunigte, ſondern ihm ruhig erwartete. Er hätte ſich völlig in ihr einheimiſch gemacht, ſein Indigenat in der Gegenwart aufgegeben — die letzte Zeit des Exils, wo er ſeinen Standpunkt nimmt, iſt auch ſeine Gegenwart, von welcher aus er vorwärts und rückwärts blicke, mit Sicherheit in die Vergangenheit, unzuverläſſig in die Zukunft: wofür in den prophetiſchen Schriften zahlreiche Analogien vorl[illegible]“ „daß Orakel, welche auf Jahrhunderte hinaus ſich in Vorherſagung des Einzelnen einließen und durch die Geſchichte bewahrheitet daſtünden, im höchſten Grad den Verdacht einer Verfertigung ex eventu tragen, leuchtet von ſelbſt ein“. — „Ueber dem Auge des

Propheten lag im Allgemeinen die nemliche caligo futuri, zu welcher auch während des Beſtehens des delphiſchen Orakels das menſchliche Geſchlecht verdammt war. Beſchränkt wie Andere auf den Geſichtskreis ihres Zeitalters, entnehmen ſie das Object der Weiſſagung aus ihrer Gegenwart und ſprechen, angeregt von den Verhältniſſen dieſer, von dem, was die Zeit, oder was wenigſtens ihr Gemüth bewegte, über und an ihre Zeitgenoſſen und befaßten ſich nur mit derjenigen Zukunft, welche ſtrafend oder lohnend dieſe noch erreichen konnte. So ſteht unerſchütterlich für die Exegeſe der Satz feſt: die prophetiſchen Schriften ſind aus ihren Zeitverhältniſſen zu erklären. Diejenige Zeit, diejenigen Zeitverhältniſſe, aus welchen ein prophetiſcher Schriftſteller ſich erklärt, ſind die ſeinigen; in dieſe Zeit iſt er, als damals lebend, einzuweiſen". Dieſes dogmatiſche Vorurtheil macht die Authentie dieſer Weiſſagungsreden zur ſchlechthinigen Unmöglichkeit.

Was nun die Anſicht betrifft, „daß auf den Propheten dieſelbe caligo futuri gelegen", wie auf allen andern Menſchenkindern, d. h. daß eine Weiſſagung wie die Schrift ſelbſt ſie verſtanden wiſſen will, als Vorausſagen künftiger Thatſachen nicht möglich ſei, ſo hängt dieſe Frage mit der von dieſen Kritikern natürlich auch verneinten, „ob Wunder möglich ſeien"? zuſammen. Denn was das Wunder im ſinnlichen Gebiete iſt, iſt Inſpiration im geiſtigen — das unmittelbare Hereintreten des Göttlichen in die Welt, dort des äußern Daſeins, hier des menſchlichen Bewußtſeins. Gegen unſere alte Dogmatik, welche das Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen in der Inſpiration ſo beſtimmt, daß alle Thätigkeit in dem Akte derſelben ausſchließlich auf die Seite des göttlichen Geiſtes fällt, zu polemiſiren und die Unmöglichkeit, ſich dieſes klar zu machen, darzuſtellen, iſt leichte Kunſt. Man kann dies mit einem einzigen Satze, natürlich ſo lange man ſich auf das bibliſche Gebiet, das doch, wie jede andere Wiſſenſchaft, aus ſich ſelbſt erklärt zu werden, verlangen kann, nicht einläßt, ſondern von philoſophiſchen Grundſätzen ausgeht. Z. B. könnte man ſagen: Nur wo Freiheit und Selbſtbewußtſein iſt, iſt auch geiſtige Thätigkeit. Bei der Inſpiration hört alle freie Selbſtthätigkeit

auf, also kann von einer geistigen Thätigkeit bei derselben nicht die Rede sein, somit wäre der Mensch der Naturgewalt anheimgefallen, wie im Schlafe, was nicht zu denken ist. Oder könnte man sagen: Eine übernatürliche Offenbarung kann, wenn sie nichts Widervernünftiges enthalten darf, auch nichts Uebervernünftiges enthalten, und wenn sie nichts Uebervernünftiges enthält, kann sie auch nichts Uebernatürliches, sondern nur ein naturgemäßes Erzeugniß der menschlichen Vernunft sein. Es beruhen aber die gewöhnlichen Einwendungen gegen die Möglichkeit der Weissagung wie gegen die Möglichkeit der Wunder theils auf einem naturalistischen Gottesbegriff, theils auf einem mechanischen Weltbegriff. Von beiden Standpunkten aus ist die uns bekannte Natur und die uns bekannte Wirkungsweise derselben das non plus ultra und jedes Einwirken höherer Art oder überhaupt nur anderer Art muß als etwas dem Wesen Gottes und der Natur Widersprechendes erscheinen. Ebenso auf dem Gebiete der Weissagung muß jedes Einwirken des göttlichen Geistes auf den menschlichen in besonderer Art als ein sowohl dem Wesen Gottes als dem Wesen des menschlichen Geistes widersprechendes erscheinen. Es gibt aber noch einen Standpunkt, der ebenso falsch ist, wo man Gott so über die Natur stellt, daß beide in der Regel außer einander sind, als zwei von einander getrennte Existenzen für sich leben; da erscheint Gott müßig, so lange die Natur wirkt, und wo er dann wirkt, ist eine Ausnahme von der Regel, eine Unterbrechung des Naturzusammenhangs. Die Weissagung aber beruht auf der göttlichen Grundbestimmung der Geschichte, wie die Wunder auf der göttlichen Grundbestimmung der Natur. Diese Grundbestimmung tritt aber nicht erst von Außen und nachträglich in die Geschichte hinein; es ist nicht, als ob jetzt Gott, jetzt die Menschen handelten, als ob beide Theile nur in äußerlichem Verhältniß zu einander stünden. In Natur- sowohl als Geschichtsleben tritt die göttliche Kraft auf als das immanente Weltprinzip und in beiden Gebieten sind die Elemente des Bestehens, die Gesetze der Entwicklung und das Ziel derselben etwas Gegebenes; es herrscht in beiden Gebieten Gedanke und Gesetz. In Bezug auf das Gebiet der Natur sagt

Beck*): „die Möglichkeit ſowohl, als das Weſen des Wunders ruht nur in der Realität überweltlicher Bezeugung. Wäre durch die Uroffenbarung Gottes, ſeine Schöpfung, nicht bereits die ſubſtanziell überweltliche Gottesordnung dem ganzen Organismus dieſer Welt eingegründet, ſo könnte das ſubſtanziell Ueberweltliche ohne Störung und Aufhebung der Weltordnung auch nicht in lebendigen Realdarſtellungen ſich manifeſtiren". In Bezug auf die Geſchichte ſagt eben derſelbe: „Sofern aber die in der Welt ſchon gegebene moraliſche Grundordnung eben nur durch die urſprüngliche Gottesoffenbarung bereits vorhanden iſt, iſt ſie auch von Gott ſchon innerlich prädisponirt, durch weitere Gottesoffenbarung noch höhere Lebensbeſtimmungen und Entwicklungen in ſich aufzunehmen, das eigentliche Reich Gottes". Die allgemeine Naturentwicklung und die geſchichtliche Entwicklung ruht auf materiellen und formellen Grund- und Endbeſtimmungen. Die Entwicklung kann nur ausgehen von Elementen, welche ihr bereits gegeben ſind und iſt am Geſetze gebunden, welche ſie nicht überſchreiten kann.

Den Inhalt der Weiſſagungen bilden göttliche Reichswahrheiten, nicht allgemeine Weltwahrheiten, und werden nicht ſchon bis in's Einzelne entwickelt gegeben, ſondern ſucceſſiv fortſchreitend, im Lauf der Zeiten zum näher Beſtimmten ausgehend vom Allgemeinen, deßhalb ſind die Weiſſagungen im Zuſammenhang, der durch die ganze Offenbarung ſich hindurchzieht, aufzufaſſen. Die Schrift beantwortet die Frage, „wie ſich die Weiſſagung bei den Propheten vermittle", indem ſie ſagt: im Geiſte Gottes iſt die Weiſſagung vermittelt, von ihm getragen haben die Propheten geredet. Im Geiſt Gottes ſind ſchon die altteſtamentlichen Zuſtände und Inſtitutionen überhaupt, die ganze theokratiſche Verfaſſungsgeſchichte ſo geordnet, daß ſie durchgängig auf's Ende weiſen und dieſes Ende in ſteter Entwicklung immer mehr vorbilden müſſen. Derſelbe Geiſt, welcher die ganze Entwicklung einleitete, der führt ſie auch durch alle Hinderniſſe menſchlicher Freiheit und menſchlich-weltlicher Sünde hindurch bis in die Gegenwart und derſelbe

*) Einleitung in das Syſtem der chriſtlichen Lehre, §. 72. §. 78.

Geiſt erſchließt auch den Zuſammenhang der altteſtamentlichen Gegenwart mit der Zukunft und leitet ſie hinan bis zum Ziele. In dieſem göttlichen Geiſte betrachtet der Prophet die ganze Geſchichte und redet auch in demſelben davon. Aber in beſonderen Momenten erhebt dieſer Geiſt die Propheten zu Anſchauungen, die ſo weit hinausreichen in die Zukunft, daß ſie an dem, was der Geiſt ihnen offenbart, ſelbſt ihre Forſchung zu üben haben. Tholuck*) weiſt auf eine Analogie in der Natur hin mit den Worten: „Wir ſind auf dem Gebiet der Natur gewohnt, die niederen Stufen in ihrer vollendetſten Spezies als Präformationen für die höheren und inſofern als Weiſſagungen auf dieſelben anzuſehen. Ihnen ſelber iſt es unbewußt, wohin ſie deuten, aber gibt es nicht einen Geiſt, der alle Stufen umfaßte, als er ſie entſtehen ließ, und die eine auf die andere bezogen hat? Dieſer Geiſt hat gewußt, was er wollte, als er noch in den untern Regionen wirkte und waltete".

Wollte man aber ſich verleiten laſſen, das prophetiſche Weiſſagen bloß als Reſultat der theokratiſchen Bildung aufzufaſſen, oder als Reſultat beſonderer Einſicht in den Geiſt der theokratiſchen Grundgedanken, wie ſie ſchon die Zukunft in ſich faſſen, ſo iſt wohl zu bedenken, daß allerdings ein und derſelbe Geiſt es iſt, welcher in der Theokratie wie in der Prophetie ſich explicirt, daß aber dieſes Geiſtes Gedanken in ihrer weiſſagenden Bedeutung nicht verſtanden werden ohne dieſes Geiſtes eigene Offenbarung und Erleuchtung. Zu vergleichen iſt das in der Einleitung zum II. Theile über die Prophetie Geſagte. Ohne Vorausſetzung göttlicher Offenbarung läßt ſich die Weiſſagung nimmermehr erklären. Ein Verſtändniß der Prophetie iſt nimmermehr möglich, wenn nicht reelle Beziehungen des göttlichen Geiſtes an den Geiſt des Propheten anerkannt werden. Wenn man ein „Orakel", welches ſich in einer beſtimmten Geſchichtsbegebenheit erfüllt zeigt, eher erſt aus Veranlaſſung derſelben ſich entſtanden denkt, als annimmt, es ſei die Begebenheit als Weiſſagung vorhergegangen, ſo macht

*) Beilage 2. zum Hebräerbrief.

man die Propheten einfach zu Lügnern. Denn das iſt doch Thatſache, daß dieſelben überall darauf dringen, daß ſie nicht ihre eigenen Ideen, ſondern göttliche Gedanken, wie ſie ihnen von Gott ſelbſt in Herz und Mund gelegt worden ſeien, verkündigen. Wenn man dieſelben bloß angeregt von den Verhältniſſen oder von den Bewegungen ihres Gemüths ſprechen läßt, ſo behandelt man ſie als Betrogene, die, in Selbſttäuſchung befangen, unzurechnungsfähig ſind, denn es iſt Thatſache, daß ſie immer und überall das kräftigſte Bewußtſein davon haben, wie ſie in ihrer ganzen Wirkſamkeit nicht eigene Reflexionen, ſondern den ihnen kund gewordenen Willen Gottes zur Geltung zu bringen, den Beruf haben. Wenn die Vorausſetzung wirklich außerordentlicherweiſe geoffenbarter göttlicher Rathſchlüſſe über den Gang der Entwicklung der göttlichen Geſchichte nicht angenommen wird, wie will man ſich pſychologiſch es zurecht legen, daß bei dem ſchweren Zeugenberufe, der immer wieder zu Aergerniſſen aller Art Anlaß wurde, bei all den Widerwärtigkeiten und getäuſchten Hoffnungen im Verhalten des Volks doch des Propheten Bewußtſein mehr und mehr ſich hebt und mit immer neuer Energie hervortritt als das Bewußtſein ſeiner göttlichen Miſſion? Woher die Kraft bei aller menſchlichen Schwachheit, woher das Siegesgefühl bei allem menſchlichen Unterliegen? Vergl. außer einzelnen Stellen im I. u. II. Theile den Rückblick auf K. 42. im II. Theile. Woher dann der Muth in ihnen, wider Könige, Fürſten, Prieſter, ja das ganze Volk einer ehernen Mauer gleich Stand zu halten? Woher die bewunderungswürdige Standhaftigkeit, mit der ſie feindſeligen falſchen Propheten gegenüber, die dem Volke ſchmeicheln, die bitterſten Wahrheiten ihren Zuhörern in's Geſicht ſchleudern? Weil ſie gegürtet ſind mit der Wahrheit, die ſich als ſolche bewähren muß. Eben mit Erkenntniſſen, welche außerhalb des Geſichtskreiſes ihrer Zeit liegen, argumentiren ſie für die Göttlichkeit ihrer Sendung, für die Gottheit des Gottes Iſrael und erachten es als Schmach des Götzenthums, nicht beſtimmt weiſſagen zu können. Wie will man das Weſen der Prophetie, die doch einmal eine objectiv-geſchichtliche Erſcheinung iſt, begreifen, wenn man eine außerordentliche

Einwirkung des Geistes Gottes auf sie läugnet? Wie ist auch nur ein annäherndes Verständniß der prophetischen Verkündigungen möglich, wenn man sie nur als Ausdruck frommer Befürchtungen und Hoffnungen gelten läßt, oder wenn man sie als Volksvorstellungen bezeichnet? Es wird doch zugegeben, daß es eigenthümliche Gedanken sind, die sie aussprechen. Aber wie kamen sie dazu? Wie gelangte das Volk zu solchen ganz eigenthümlichen Vorstellungen? Ist überhaupt ein Einblick in den Gang der Alttestamentlichen Oekonomie möglich, wenn es eine heilige Geschichte nicht gibt? Wenn aber im Fortgang dieser heiligen Geschichte wohl ein Factor, die Wirksamkeit der endlichen Kreatur, anerkannt wird, der andere aber, das fortgehende Walten Gottes, sein Eintreten in die Geschichte, sein Mitwirken, seine Selbstmittheilung und seine Offenbarungsthätigkeit geläugnet wird, so kann die Geschichtsbetrachtung nimmermehr zu einem richtigen Resultate führen.

Wird die außerordentliche Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen nicht anerkannt, so bleibt nicht nur die Prophetie, sondern auch die ganze Geschichte des Volkes Gottes ihrem innersten Wesen nach ein Räthsel. Darin aber fehlen die kritisch gebildeten Erklärer hauptsächlich, daß sie ein Stück Weissagung so ganz abgelöst von dem Zusammenhang mit der ganzen Geschichte des Volks betrachten. Weil sie keinen göttlichen Anfang der heiligen Geschichte statuiren, können sie auch kein Mittel und Ende ihrer Entwicklung finden. Del.: „diese Kritik ist unfrei und wir nehmen lieber unsere Vernunft unter den Gehorsam des unläugbaren Thatbestandes gefangen".

„Wenn es sich sodann um die „Nachweisung der Möglichkeit, die ungefähre Angabe, wie es zugehen sollte, daß der Prophet sich in die Zukunft versetzen könne", handelt, so reicht allerdings die Hgst.'sche Ekstasenhypothese zur Erklärung nicht aus, indem sie in derselben Einseitigkeit, wie die kritische Schule nur die menschliche, so nur die göttliche Seite in's Auge faßt. Hgst. und die ihm folgen verfallen in den ganz ähnlichen Fehler, daß sie ein Stück Weissagung ganz abgelöst von allem Zusammenhang der

Zeitgeschichte des Propheten betrachten. Der richtige Weg ist der, daß, wie auf der einen Seite das gute Recht für streng geschichtliche Auslegung, die Nothwendigkeit geschichtlich-psychologischen Verständnisses, so auf der andern die Realität göttlicher Bezeugung anerkannt wird, und zwar außerordentlicher. Wem das Zeugniß des Alten und Neuen Testaments Wahrheitszeugniß ist, der wird nimmermehr läugnen, daß wirklich ekstatische Zustände bei den Propheten vorkommen, aber da die Propheten selbst nur von einzelnen Offenbarungen in der Ekstase sprechen, so kann dieselbe nicht den gewöhnlichen, regelmäßigen Seelenzustand der Propheten ausmachen in dem Sinn, daß das Vernunftleben unterdrückt wäre, so sehr auch der göttliche Geist das beherrschende und überwältigende Prinzip ist, oder daß wir in den Propheten eine reine Passivität zu denken hätten mit Aufhebung oder Veränderung ihrer eigenen Lebensthätigkeit. Die Thätigkeit der eigenen Natur ist vor Allem eine receptive so sehr, daß allerdings oftmals das Aufgenommene nicht sofort einheitlich im Bewußtsein verarbeitet werden kann. Auch wenn der göttliche Geist die Propheten emporträgt, so wissen diese Organe des Geistes ihr eigenes natürliches Leben von dem göttlichen wohl zu unterscheiden, somit muß die eigene Kraft und Fähigkeit zur Verfügung stehen. Die Ekstase kann nur die Einleitung der Weissagung bilden, indem in ihr die Füllung mit geistigen Wahrnehmungen erfolgt, leitet sie einen belehrenden und erklärenden Aufschluß ein. Die Elemente aber der Wahrheit, welche der Prophet empfängt, sind nicht etwas Isolirtes, sondern hängen zusammen mit den im Propheten schon vorhandenen und wieder später neu hinzukommenden Elementen. Wenn die Weissagung mit der Zeit fortschreitet vom Allgemeinen zum Bestimmten, so kommt der Stoff derselben dem Propheten nicht von der Außenwelt mit ihren Ereignissen zu, daß er diesen nur zu deuten hätte in seiner inneren Beziehung zur Zukunft, wie die historische Interpretation deutet, sondern das Einzelne, sei es, daß der Prophet es schon vorfinde, sei es, daß es ihm neu geoffenbart wird, hat die Weissagung eben im Zusammenhang mit dem Früheren und Späteren zu fassen und zu deuten, d. h. als Glied der gan-

zen göttlichen Entwicklung, als Ausdruck eines Typus. Für die Weiſſagung ſind überall Anknüpfungspunkte in der Gegenwart, weiter iſt da die Baſis ideeller Anſchauungen ewiger Wahrheiten, welche in der Gemeinde des Herrn von ihren erſten Anfängen providentiell eingebürgert ſind, überall ſind Parallelen in der gleichzeitigen prophetiſchen Verkündigung. Die Wegführung des Bundesvolks in's Exil z. B. hatte ihre factiſche Weiſſagung in der Thatſache, daß das Land ſeine früheren Bewohner wegen ihrer Sünde ausgeſpieen hatte. Die Drohung der Verbannung geht durch den ganzen Pentateuch hindurch, ſie findet ſich auch im Dekalogo „auf daß du lange lebeſt im Lande, welches ich dir geben will". Auch Salomo weiſt in ſeinem Gebete darauf hin, ebenſo Amos und Hoſea. Wenn freilich E w. die Prophetie nicht dadurch entſtehen läßt, „daß Gott, der Ueber- und zugleich Inweltliche, durch ſeinen abſoluten Geiſt zum menſchlichen redet, ſondern es dem Propheten nur ſo iſt, als ob Gott zu ihm redete", ſo ſollte man, ſtatt mit Begeiſterung deſſen Worten zu lauſchen und ſeine Reden verſtehen zu lernen, dieſe Erzeugniſſe gutmüthiger Selbſttäuſchung ein für allemal über Bord werfen und damit allem Hader der Erklärer ein Ende machen. Es iſt nicht richtig, anzunehmen, der Prophet habe, die Gegenwart ganz vergeſſend, ſich nur in der Zukunft bewegt, ſondern Gegenwart und Vergangenheit des Reiches Gottes iſt die Grundlage für das göttliche Bild der Zukunft. Das Weiſſagen iſt nicht ein Vorausſagen aus der Zukunft heraus in die Gegenwart herein, ſondern aus der Offenbarungsgegenwart, aus ihren vorliegenden Typen heraus in die Zukunft hinein. „Das göttliche Heute iſt die Geburtsſtätte der prophetiſchen Anſchauung, darum auch die prophetiſche Darſtellung die Offenbarungsſubſtanz ihrer Zeit an ſich hat, wie ſie leibt und lebt". (Beck.) Nicht der Knecht Gottes wie er als Jeſus im jüdiſchen Lande umherwandelt, nicht „die vollendete Ecce homo-Geſtalt" wird durch ein Perſpektiv von Jeſaias abgezeichnet, ſondern der Knecht Gottes in dem Typus, den der göttliche Bildungsgeiſt dieſem Begriffe zur Zeit der Propheten, theils ſchon aufgedeckt, theils neu aufdeckt, in einem geſchichtlichen Charakterbilde, im

Volke nach ſeiner Uebeſtimmung. Wenn aber der Prophet ſelbſt an dem, was er vom göttlichen Geiſte empfängt, ſich ſelbſt, ſeine Erkenntniß zu üben hat, ſo iſt damit ſeine Individualität gewahrt, und eine Mittheilung der empfangenen Offenbarungen kann nur von ihm ausgehen, wenn ſein eigenthümliches geiſtiges Vermögen in Thätigkeit iſt. Auch das natürliche Vermögen des Propheten, Wahres vom Falſchen zu unterſcheiden, war ſo geſchärft und geheiligt, daß es immer die reinſte Geſtalt des Wahren in dem Zuſammenhang menſchlichen und göttlichen Wollens herauszufühlen und zu verkündigen befähigt wurde. Denn der Geiſt des Propheten hat ſich zur Aufnahme göttlicher Kunde befähigen laſſen, er hat ſich zum Organ göttlicher Offenbarung berufen und heiligen laſſen. Deßhalb kann nie der Geiſt Gottes dem Propheten Kunde geben von ſolchen Dingen, die ganz in keinem Zuſammenhang mit dem göttlichen Plane der Heilsgeſchichte ſtünden; es ſind ſomit allerdings Prädictionen rein zufälliger und darum unweſentlicher Dinge ausgeſchloſſen. Vielmehr die Theokratie, in ihrem ganzen Umfange iſt der Schauplatz der prophetiſchen Wirkſamkeit. Wie in ihr alle Wurzeln und Faſern der Weiſſagung ruhen, ſo hat ſie auch in ihr allein ihre Berechtigung. (Vergl. die Einleitung zum I. Theile.) Den Fortgang der Theokratie in ihrer gottgewollten Beſtimmtheit haben die Propheten zu vermitteln, um die Vollendung zu ermöglichen. Die Vollendung kann nur geſchehen durch den Eintritt einer durchaus neuen Zeit, d. h. der meſſianiſchen. Somit iſt allerdings die Verkündigung der meſſianiſchen Zukunft das Ziel aller prophetiſchen Weiſſagung. Th o l u c k ſagt ganz richtig: „Allenthalben bildet die meſſianiſche Zeit bei den Propheten die Grenzlinie ihres hiſtoriſchen Geſichtskreiſes, gleichſam einen vom Morgenroth ſchönerer Hoffnung umzogenen Horizont. Die meiſten meſſianiſchen Weiſſagungen beruhen auf der einfachen, aber durch die Weltgeſchichte hin ſich beſtätigenden Dialektik: erſt Mittelmäßigkeit, dann Conflikt der Gegenſätze bis Noth und Sünde auf einem hohen Gipfel, dann Löſung alles Streites in der Zeit des Meſſias — und dieſe Dialektik wird ſich ſo lange im Vorſpiel wiederholen, bis ſie ſich abſolut realiſirt,

wenn die Zeit wird voll der Ewigkeit verschlungen werden. Und da das Bewußtsein der Ankunft des Herrn im Gemüthe der Gläubigen ein fortwährendes Heute sein soll, so gibt auch der Neue Bund keinen Aufschluß über die Endzukunft Christi, sondern abermals wird nur das große Grundgesetz Matth. 24, 12. 13. ausgesprochen". Wenn aber derselbe ein andersmal sagt: „Wenn irgend ein anderer prophetischer Abschnitt, so trägt die zweite Hälfte des Jesaia den Charakter einer prophetischen ἔκβασις an sich", so ist dieses sehr einseitig. Denn mitten im Ausblick auf die Zukunft wird immer wieder die nackte Wirklichkeit der Gegenwart beschrieben; was doch nur sein kann, wenn die äußeren Sinne wach sind, wenn das natürliche Leben lebt, wenn das verständige Bewußtsein überhaupt da ist, wenn Reflexionen gemacht werden können, mit einem Wort, wenn die Persönlichkeit nicht aufgehoben ist. Zur Ernüchterung in dieser wichtigen Frage hat Berthau*) wesentlich beigetragen und Oehler**) hat gezeigt, daß man bei aller Anerkennung der historischen Interpretation recht gut die Weissagung in ihrem vollen Werthe stehen lassen kann, ohne in die supranaturalistische Auslegungsweise zu verfallen.

Was aber noch die Erfüllung der Weissagung betrifft, so ist sie nicht da zu suchen, wo irgend ein Ereigniß, ein persönlicher Charakterzug und dergleichen sich subsumiren läßt unter die Grundidee einer Weissagung. Das ist ideale Vergleichung oder Analogie. Sie ist vielmehr zu suchen und nur zu finden innerhalb der geschichtlichen Fortentwicklung der Offenbarung, in der göttlichen Reichsgeschichte, und zwar an dem Punkte, wo derselbe Lebenstypus, z. B. hier der des Knechtes Gottes sich mit geschichtlicher Wahrheit entfaltet in einem oder mehreren oder allen seinen Grundzügen, soweit sie charakteristisch sind. Es können allerdings in einer Weissagung in der nächsten Beziehung immer weiter gehende

*) in der Abhandlung „die Alttestamentliche Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit" ꝛc. in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. Band IV. 2. Heft. 1859.

**) im Artikel „Weissagung" in Herzog's Realencyclopädie, der in vollständiger Klarheit sowohl der Gegenwart als der Zukunft ihr Recht vindicirt

Beziehungen implicite enthalten sein. Aber alle die verschiedenen Beziehungen müssen sich aus einer Grundbeziehung ableiten lassen, sie müssen passen als Glieder in der Entwicklungskette, als Factoren der Ordnung, in welchen die Entwicklung vor sich geht. Deßhalb habe ich auf Seite 10. des I. Theils von einem einfachen und mehrfachen Sinn der Weissagung gesprochen. Eben weil in den Weissagungen der göttliche Geist selbst das Ziel deutet, auf welches hin er die Theokratie gegründet hatte und leitete, indem zugleich dem Gesetze aller Entwicklung gemäß in der Gegenwart die Zukunft gleichmäßig sich vorbildete, so entstand jenes Miteinander und Ineinander objectiv thatsächlicher und in der erleuchteten Subjectivität des Propheten sich spiegelnder, bald mehr, bald minder klarer, vollständig und unvollständig bewußter, typischer und eigentlicher Weissagung, vermöge dessen nicht bloß einzelne Stellen des Alten Testaments, sondern das Alte Testament in seiner Gesammtheit Eine große Weissagung ist von dem, der da kommen sollte, um das ersehnte Ziel der heiligen Geschichte herbeizuführen.

Wie ist's aber mit den Citaten, die aus dem Alten Testamente im Neuen vorkommen? Nöthigen dieselben nicht, daß wir sie direct auf den Messias beziehen, weil sie im Neuen auf ihn bezogen sind? Ich habe schon in der Einleitung zum ersten Theile auf den Unterschied von typisch-Messianischem und offenbar-Messianischem aufmerksam gemacht. Wir wollen aber solche Erklärer, welche der Beweiskraft der Weissagung schon gar viel zu vergeben meinen, wenn sie nicht alle im Neuen Testamente auf Christum gedeuteten Aussprüche des Alten Testaments schon hier von Christo verstehen, es erklären, wenn ein und dasselbe Wort der Verheißung in der Zeit der Erfüllung auf verschiedene Erscheinungen angewendet wird, wie dies einigemal vorkommt? Es wird der Messianität einzelner Stellen durchaus kein Abbruch gethan, wie Hgst. meint, wenn nicht jedes Wort als direct messianisch angesehen wird, vielmehr wird die Messianität noch großartiger hervorgehoben, wenn der ganze alte Bund mit seiner Geschichte und seinen Institutionen, Gesetz und Propheten in der Art angesehen wird, daß

er einst im Neuen seine Vollendung finde, d. h. typisch auf Christum. Man darf nur das Ganze der Alttestamentlichen Oekonomie nicht aus dem Auge verlieren, nicht vergessen, daß ein System von Gottesoffenbarungen vorliegt. Gerlach sagt zu Matth. 2, 15. ganz richtig: „das Wort „erfüllen" hat nicht den Sinn, als ob die angeführten Prophetenworte eine Weissagung enthielten, die bloß in dem vorliegenden Falle eingetreten wäre. Vielmehr enthält jeder göttliche Ausspruch einen Gedanken, der erfüllt wird, wenn dasjenige wirklich wird, was er aussagt, in kleinerem oder größerem Maße." Deßhalb thun die Evangelisten vollkommen recht, wenn sie auch unsere Stellen, welche vom Volke, vom idealen Israel handeln, auf Christum beziehen, weil eben das, was die Bestimmung des Volkes war, vom Volk selbst nicht realisirt wurde, sondern Wirklichkeit und Wahrheit nur in Christo fand. Aber unrichtig ist's, mit den Neutestamentlichen Stellen, welche Citate aus dem Alten enthalten, beweisen zu wollen, daß schon der Prophet nichts Anderes im Auge gehabt habe, als die Person des Messias. Es muß vielmehr dem Erklärer, so lange er es nicht mit Erfüllung, sondern mit Weissagung zu thun hat, das Recht bleiben, ja die Pflicht auferlegt werden, den nächsten Sinn des Textes zu erfassen, wenn er nur den Zusammenhang der Alttestamentlichen Entwicklung, wie der Prophet selbst, nicht aus dem Auge verliert. Das hat Hgst. und die ihm folgen, übersehen, deßwegen exegetisirt er so oft und mit Vorliebe das Parallelstellen im Neuen Testamente, d. h. solchen Stellen, welche aus irgend einem Grund als analog sich darbieten oder nur darzubieten scheinen für den Sinn, welchen der Erklärer in der Stelle schon vorausgesetzt hat.

Das zweite Bedenken, welches gegen die messianische Erklärung angeführt wird, geht daraus hervor, daß die Herabwürdigung, das Leiden, der Tod des Knechts hier ein vergangenes, nur die Verherrlichung ein noch zukünftiges sein. Ges. sagt nemlich, der Schriftsteller stehe also zwischen den Leiden und der Verherrlichung und verkündige, daß der, welcher bis her gelitten habe, nun verherrlicht werden soll. Nur das ist

tere steht noch bevor, indem K. 53, 1–10. alles in praeteritis fortgeht, dagegen 52, 13–15. u. 53, 11. 12. in futuris ausgedrückt ist". Knbl.: der Knecht Gottes sei, wie der Wechsel des Prät. und Fut. lehre, dem Verfasser eine gegenwärtige Person, welcher eine Vergangenheit und Zukunft habe, d. i. deren Leidenszeit am Ende sei und deren Glückszeit nahe bevorstehe. Für den Verfasser aber sei alles Messianische zukünftig gewesen. „Der etwaige Einwand, der Verfasser habe sich im Geist auf den Grenzpunkt beider Zeiten gestellt und von da als von einer angenommenen Gegenwart aus geweissagt, ist eine leere Erfindung." Kein Prophet nimmt beim Weissagen einen andern Standpunkt, als welchen er hat", und doch sagt selbst Hitz. in einer Bemerkung zu 52, 13: „Von der Gewißheit der Rettung ausgehend, sieht der Prophet, wozu er K. 40, 9. auffordert, hier im Geiste schon geschehen". Hieher sagt derselbe: „wollte man aber, dennoch auch jenes wie vergangen Dargestellte als zukünftig fassen, so hat sich die Bestattung unter Frevlern V. 9. nicht erfüllt, und das wirklich zukünftige Beuteheilen mit Starken deutet auf einen noch nicht erschienenen Messias, dessen Reich von dieser Welt sein würde". Schon Stdl. sagt dagegen: „ceterum si concesserimus per omne hoc caput dissecari quasi ea, quae vates viderit tempore praeterito ab iis quae olim eventura sint, eademque futuro tempore significari, illud inde concludere minime fas erit, quod ubi tempore praeterito utitur, de rebus jam peractis loquatur. Imago potius ministri Dei qualem se sit praestiturus, ob oculum vati versatur, ideoque de his ceu de facto reddit rationem, quae vero sint subsecutura et proditura ex hoc sentiendi agendique modo, mente praesagit ideoque tempore futuro significat", und an einer andern Stelle „scilicet imago servi Jehovae, qualis munere suo expiatorio fungitur, prophetae oculis sese objicit ut praesens, unde etiam frequens participiorum usus explicatur, sed ut futura auspicatur, quae inde redundatura sint bona". Hgst. entgegnet: „der Standpunkt des Propheten ist nicht ein wirklicher, sondern ein angenommener, nicht ein realer, sondern ein idealer. Um zwi-

ſchen Bedingung und Folge zu ſcheiden, Leiden und Verherrlichung in das gehörige Verhältniß zu ſetzen, nimmt er ſeinen Standpunkt zwiſchen den Leiden und der Verherrlichung des Knechts Gottes und von dort aus erſcheint ihm dann dasjenige, was in der Wirklichkeit noch zukünftig war, als ſchon vergangen. Daß dies hier der Fall iſt, hat der Prophet ſelbſt ausdrücklich angedeutet. An einigen Stellen iſt er ſcheinbar unwillkürlich, in der That aber abſichtlich von dem prophetiſchen Standpunkt auf den hiſtoriſchen getreten und bedient ſich auch, wo er von den Leiden redet, des Futur. V. 7 u. 10, nach der Erklärung von Geſ. auch V. 12, ſo wie er von der Verherrlichung mitunter im Prät. redet (V. 8. zweimal), zum deutlichen Beweiſe, daß wir uns hier ganz auf idealem Gebiete befinden. Auch die alten Ueberſetzer haben das Prät. nicht als Bezeichnung der wirklichen Vergangenheit genommen, geben es vielmehr mehrfach durch futura wieder. Es können aber auch die Leiden des Volks oder der Propheten nicht als bloß vergangen gefaßt werden". Zunächſt gegen Hitz., der wie Geſ. das Beuteltheilen als „wirklich" faßt und daraus (ſ. oben) einen Grund gegen die meſſianiſche Erklärung ableitet, ſagt Tholuck: „jener Behauptung hätten ſich ſo verſtändige Männer enthalten ſollen". Schon die vorhergegangene Darſtellung des Knechtes Gottes als eines ſanftmüthig Leidenden würde allein zum Beweiſe hingereicht haben, daß das Beuteltheilen hier bildlich ſei, wie es ja ſonſt ein gangbares Bild iſt. Wollen aber dieſe Commentatoren den meſſianiſchen Erklärer zwingen, beim Buchſtaben ſtehen zu bleiben, wohl, ſo wird auch er ſie fragen, wie ſie es wagen können, V. 3. 4, wo ganz deutlich von Krankheiten geredet wird, von Leiden im Allgemeinen zu nehmen, und V. 10, wo von den Kindern des Gottesknechts die Rede iſt, bloß an Schüler zu denken, ſo wird der meſſianiſche Erklärer Geſ. gegen Hitz. zu Felde ſchicken, da dieſer ſich erlaubt hat, unter den Gefangenen 49, 9. bildlicher Weiſe „Blinde" zu verſtehen, und Hitz. gegen Geſ., da dieſer ſich unterſtanden hat, ſelbſt 54, 11. unter den Kindern und Kindeskindern „Schüler" zu verſtehen. Das Argument aus dem ſtrengen Unterſchied der Tempora in unſerm Fall hätte Hitz.

ebenso wenig als Ges. urgiren sollen, da beide Gelehrte ihre Verlegenheit in der Rechtfertigung ihrer Behauptung eingestehen müssen. Im Commentar hat Ges. יסבל V. 11. auf die zukünftige Zeit bezogen und übersetzt „ihrer Sünden Last erleichtert er", in der Uebersetzung heißt es „deren Sünden er getragen" (dort Präs., hier Präterit.), bei V. 12. יפגיע wird die Bedeutung des Prät. vindicirt, und ישרחה V. 8. wird mit Stillschweigen übergangen. Hitz. bekennt sich beim Futur. in V. 11. und 12. zur Annahme einer Anomalie und bei ישרחה in V. 8. wird bemerkt, „es stehe, weil eine länger sich hinziehende Handlung erwähnt werde".

Das dritte Bedenken, welches gegen die messianische Erklärung aufgestellt wird, ist, „die Idee eines leidenden und büßenden Messias sei dem Alten Testament fremd und stehe selbst im Widerspruch mit den herrschenden Vorstellungen desselben" (Ges.), „sollte sie auch, was noch immer zweifelhaft ist, gegen das Zeitalter Christi bei Einigen stattgefunden haben". Eben dies sagt auch Hitz., nur geht er noch weiter und meint, „daß ja einerseits vielleicht die Idee eines leidenden Messias erst nach dem Tode Jesu entstanden sei, andererseits sei auch noch nicht genugsam erwogen, wie weit die Deutung unseres Abschnittes so; wie andere vom Messias auf die Berichterstattung von Christi Leiden und Thun Einfluß geübt oder auf die Handlungsweise selbst normativ eingewirkt habe". Dagegen bemerkt Tholuck: „es wäre nichts gegen dieses enorme Entweder — Oder zu sagen, wenn es aus zwei verschiedenen Köpfen hervorgegangen wäre, es würde dazu dienen, zu zeigen, auf wie entgegengesetzte Gedanken die Menschen kommen können, aber in Einem Kopfe beide Möglichkeiten! Und woher ist der leidende Messias in die jüdische Theologie gekommen? Etwa auch erst post eventum"?

Kuhl. sagt ebenfalls, „das ganze Alte Testament kenne keinen leidenden Messias, wie es der Knecht Jehova's wäre, sondern beschreibt in allen unbezweifelt messianischen Stellen den Messias als einen wie durch geistige Eigenschaften, so insbesondere durch Macht und Glück, Ehre und Glanz ausgezeichneten theokratischen König". — Da hat doch Umb. von seinem Standpunkt aus es

noch für der Mühe werth gehalten, den historischen Grund aufzufinden, warum das Königbild übergegangen sei in das Bild eines Knechtes. — „Es kann auch keinen andern Messias keinen, denn die Propheten als Erzeuger und Pfleger der Messiasidee wollten damit im Unglück trösten und ermuthigen, frohe Hoffnung und Zuversicht einflößen, konnten aber durch Hinweisung auf eine durch Verachtung, Leiden und Elend ausgezeichnete Person diesen Zweck nicht erreichen, vielmehr nur das Gegentheil davon bewirken, zumal bei einem zur Resignation und Demuth keineswegs geneigten Volke“ — daß aber hier der ganze Standpunkt verrückt ist, bedarf kaum der Erwähnung; um es zu beweisen, müßte der ganze erste Theil wiederholt werden. Uebrigens ist dieser Commentator mit Läugnung auch der Möglichkeit der Aufstellung eines leidenden Knechts nicht zufrieden, er findet im ganzen Stück K. 40—66. durchaus keinen Messias und argumentirt aus seiner Meinung: 1) also kann der Verfasser nicht derselbe sein, wie der des Protojesaias, 2) also kann auch in diesem Stück nicht die Rede sein vom Messias — sondern „es scheint im Hinblick auf die vielen schlechten Könige Juda's, besonders in der letzten Zeit des Reichs, der Prophet gehofft zu haben, daß der neue Staat nicht unter einem sichtbaren Könige, sondern allein unter Jehova und unter geistlichen und weltlichen Vorsteher als Jehova's Organen stehen würde, wie die alte Theokratie von Moses bis auf Samuel“. Mit dem „scheint“ gibt der Commentator selbst zu, daß er hier nur eine Hypothese aufstellt — „Hätte er einen Messias erwartet, so würde er ihn zweifelsohne in sehr zahlreichen und überschwenglichen politischen Verheißungen für die neue Theokratie genannt haben, wo ihn andere Propheten nennen, wenn sie überhaupt einen Messias nennen“. Das sollte eben den Commentator darauf geführt haben, zu suchen, ob nicht auch hier, wo eine neue Theokratie genannt ist, ein Begründer derselben zu finden wäre, besonders im historischen Zusammenhang des Alten Testaments, in dem Volke, in welchem das Gesetz so wenig als die Propheten wirken können, was sie sollen (vgl. S. 16 f.). Aber die Art und Weise solcher Exklärer ist eine andere und ihnen fällt sogar nicht auf, was gegen die ge-

meine Logik verstößt. (Vergl. auf S. 51. einen Beweis von De Wette's Manier.) Knobel argumentirt: 1) es steht fest und verlangt keinen Beweis: „in Jes. 40—66. kennt der Verfasser keinen Messias". 2) Sonst, wo von der neuen Theokratie die Rede ist, kommt der Messias vor. 3) Von der neuen Theokratie ist hier die Rede, aber vom Messias kann nicht die Rede sein"; warum nicht? weil diese Meinung dem Erklärer fest steht. Oder wird mit einem „scheint" eine Thesis eingeleitet, darauf ein Schluß gegründet, der dann unter der Hand zur geschichtlichen Thatsache wird, auf welche weitere Schlüsse gebaut werden. Es ist ein solches Verfahren eine wirklich lächerliche petitio principii. Eine Betrachtung solcher Alttestamentlicher Stellen im Zusammenhang mit andern, von der ersten Wurzel bis zum Gipfel, würde etwas Anderes lehren. Aber statt dessen wird die alte Regel der Schlauheit angewendet: divide et impera, d. h. betrachte jede Stelle nur für sich und hüte dich, etwas darin zu finden, was in ähnlichen Stellen gefunden worden ist. Glaube ja nicht, daß das ganze Alte Testament ein Offenbarungssystem ist, in welchem, wie bei jedem Organismus, zunächst eine Entwicklung stattfindet, wie sie beginnt mit dem Protevangelium und geschlossen wird mit dem Spruche des größten Propheten des Alten Testaments: „siehe, das ist Gottes Lamm". Gib dem Texte durch Aufstellung von Hypothesen, wozu auch „Xenophons Cyropädie" zu gebrauchen ist, wie Knobel thut, oder „Homeri Ilias", wie Hitz. thut, oder „Sophoclis Oedipus und Antigone", wie Steudel thut, oder sollte dieses nicht ausreichen, durch Fabrikation von Geschichte (vergl. unsern I. Theil, wo Einzelnes aus der Knobel'schen Geschichte des Exils angeführt ist), eine andere Physiognomie; dadurch gewinnst du auf der einen Seite einen höchst allgemeinen Maßstab, von welchem aus du operiren kannst und leichtlich beweisen, daß die Aussprüche der heiligen Schrift nichts Anderes enthalten, als was auf allen Gebieten menschlichen Wissens vorkommt; auf der andern hast du eine Isolirung zu Stande gebracht, indem du eine Bibelstelle unvermerkt aus dem lebendigen Zusammenhang mit dem ganzen Geist der heiligen Schrift abgerissen hast, dann

kannſt du nicht nur zeigen, wie die Propheten gewöhnliche Menſchenkinder waren, daß man „eine falſche Bezeichnung wählt“, wenn man von meſſianiſchen Weiſſagungen ſpricht, daß es höchſtens theokratiſche Hoffnungen ſind, d. h. Hoffnungen der Hebräer auf Herſtellung ihres Staatsweſens; wenn du auch zugeben magſt, wie Knbl. thut, daß es ſonſt, nur nicht eben in der traktirten Stelle, „meſſianiſche Ausſprüche“ gebe; und findeſt du je auch einen ſolchen Gedanken, der „frappant“ wäre auf den erſten Blick (cfr. S. 190 f. des I. Theiles), wie z. B. daß Einer ſich als Schuldopfer darbringt und doch noch lebt, ſo erkläre, das ſeie nur möglich, wenn der Eine eine Mehrheit ſei, d. h. wenn ſtatt Eines Viele ſubſtituirt werden. Dieſen frappanten Gedanken hat bis jetzt meines Wiſſens niemand als Steinecke nachgeſprochen. Wenn ich recht mich erinnere, ſo hat eben dieſer Knbl. frappante Stellen aus Ew.'s Phraſeologie geſammelt; es wäre ein nutzbringendes Geſchäft, die logiſchen und hiſtoriſchen Hypotheſen Knbl.'s zuſammenzuſtellen und daran zu zeigen, wie man Exegeſe nicht treiben ſoll, beſonders zu Nutz und Frommen derer, die auf dem Wege ſind, die „höhere“ hiſtoriſche Interpretationskunſt ſich anzulernen.

Gegen dieſen dritten Einwand „**solet interpretationi nostri capitis de Messia objici, quod alibi talis, qualis hic exhibetur, character nusquam Messiae tribuatur, qui a prophetis potius regia ornetur dignitate**“ ſagt ſchon Stbl.: „**solitum hoc illis esse non negabimus quidem, sed si potius monebimus, rei ipsam naturam id effecisse, ut quum dilapsae reipublicae judaicae res restituendae sperarentur, regis qui id sit effecturus imago facillime subiret mentem. Verum enim vero ethicam ac religiosam populi conversionem per Messiam procreandam ad eumque finem animi virtutibus praestantissimis instructum a vatibus mente conceptum fuisse, quis infitias ibit**“? Hgſt. ſagt: „Man wird unterſcheiden müſſen zwiſchen dem leidenden und ſtellvertretend büßenden Chriſtus. Der letztere tritt uns allerdings nur hier entgegen. Dafür iſt aber auch die Darſtellung ſo erſchöpfend, ſo jedes Mißverſtändniß außen

dem absichtlichen oder durch schlechte Neigung verschuldeten ausschließend, so ergreifend und so unauslöschlich einprägend, so eigentlich dogmatisch und abweichend von der gewöhnlichen, der Ergänzung bedürftigen gelegentlichen Behandlung, daß die Kirche an dieser einen Darstellung, welche durch das ganze Neue Testament hindurchtönt, völlig genug hat. Dagegen der leidende und sterbende Messias tritt uns auch sonst im Alten Testamente mehrfach entgegen, obgleich allerdings seltener als der Messias in Herrlichkeit, Daniel K. 9. Sacharj. 9, 9. 10. 11, 12. 13." — „Eben diese Hauptstellen, in welchen vom Leiden und Tod des Messias die Rede ist, werden durch gewaltsame Interpretation beseitigt — daß der Hoheit Christi die Niedrigkeit vorangehen werde, darauf wird auch in Kap. 11, 1. des Jesaias deutlich hingewiesen, eine Stelle, welche schon im Keime alles dasjenige enthält, was hier vom leidenden Messias gesagt wird. Ebenso Micha 5, 1., wo der Messias nicht aus Jerusalem, sondern aus Bethlehem hervorgeht. Diese durch die ganze Schrift sich hindurchziehende Einsicht, daß der Messias aus dem völlig erniedrigten Davidischen Hause hervorgehen werde, berührt sich gar nahe mit der Einsicht in sein Leiden. Niedrigkeit des Ursprungs und Höhe der Bestimmung lassen sich kaum ohne schwere Conflikte in Uebereinstimmung bringen. Es ist aber unmöglich, daß die Idee des leidenden Messias im Alten Testamente fehle. Da in demselben durchgängig Gerechtigkeit und Leiden in der Welt der Sünde als unzertrennlich verbunden gesetzt werden, so muß der Messias als der schlechthin Gerechte nothwendig sich auch als der im höchsten Grad Leidende darstellen. Wäre dies nicht, so würde der Messias auch völlig von allen seinen Vorgängern losgerissen werden, namentlich einem David, der durch die schwersten Leiden hindurch zur Herrlichkeit gelangte und der in seinen Psalmen diesen Gang überall als den normalen betrachtet, in denjenigen, welche sich überhaupt auf den leidenden Gerechten und in denjenigen, welche sich speziell auf sein in dem Messias gipfelndes Geschlecht beziehen".

Häv. beantwortet die Frage, wie diese Idee des leidenden Messias im Alten Testamente sich gestaltet und entwickelt habe,

damit, daß er die verſchiedenen Anknüpfungspunkte aufſucht; er ſagt: „die meſſianiſche Zeit iſt eine Zeit der Sühnung und Reinigung des Volks: dies iſt beſtimmte Lehre des Alten Teſtaments, Ezech. 36, 25. 37, 23. Sach. 13, 1. Dan. 9, 24. Eine ſolche Reinigung kann nicht losgeriſſen gedacht werden von der Perſon des Meſſias. Er iſt der Mittelpunkt des meſſianiſchen Reiches; von ihm geht alles neue Leben, was von da beginnt, aus. Dies zeigt ſich am beſten Sach. 3, 9. „an einem Tage ſoll die Sünde des Volks geſühnt werden"; dies ſoll geſchehen durch den Knecht Jehova's, welchen Gott ſproſſen läßt Sach. 3, 8., und zwar kraft des hoheprieſterlichen Dienſtes, welchen er verrichtet, welches Amt verbunden iſt mit dem königlichen 6, 11. f. Dort iſt alſo die Anſchauung weiter geführt als bei Jeſaia. Dieſer betrachtet nur den einen Stand des Meſſias, ſein Verhältniß zum Geſetz, zur alten Geſchichte, die Opferidee. Daher leitet er die Opferidee ein durch die Hinweiſung auf das Paſſah 52, 1—12., deſſen Antitypus die zweite Erlöſung iſt. Das dieſelbe bewirkende Opfer iſt aber auch kein anderes, als der Knecht Gottes, der Meſſias. Die Meſſiasidee wird allerdings vorzugsweiſe auf Verheißungen und Segnungen des Alten Teſtaments bezogen, alſo der Geſichtspunkt der Herrlichkeit noch beſonders feſtgehalten, das königliche Amt; denn im Altteſtamentlichen Königthum culminiren die Segnungen des Alten Teſtaments. Das Geſetz hatte es nur verheißen, durch das Davidiſche Geſchlecht war die Verheißung ihrem Anfang nach erfüllt, aber die Meſſiasidee bezieht ſich zugleich auf eine andere Seite des Geſetzes. Der Meſſias iſt nemlich *der Gerechte*, von ihm geht Gerechtigkeit aus 11, 3. ff., nicht bloß was das Geſetz *verheißt*, und was im Alten Teſtamente ſchon dem Anfang nach realiſirt wurde, erfüllt der Meſſias, ſondern auch das, was das Geſetz *fordert*, erfüllt er als die erſcheinende Gerechtigkeit. Aber das Geſetz fordert nicht nur, es gibt auch Gerechtigkeit, d. h. es realiſirt dieſelbe, wenn auch in beſchränkter, mangelhafter Weiſe ihrem Anfang nach. Iſt nun der Meſſias die concrete Erſcheinung der Gerechtigkeit, ſo muß er ſie auch nicht bloß ausüben, ſondern auch gewähren, verleihen, d. h. er muß die Opferidee

realiſiren, denn durch dieſes allein wird Gerechtigkeit gewährt im Alten Teſtamente. Der Meſſias vollzieht ſo die tiefſte Idee des Opfers, welches im Sündopfer enthalten iſt, die Vermittlungsidee, Sühnidee, culminirt im Meſſias". „Ueberall erſcheint die Gerechtigkeit wegen des Abfalls des Volks im Kampfe. Das Alte Teſtament kennt nur eine leidende und kämpfende Gerechtigkeit, ſo namentlich auch bei David, dem Knechte Gottes. Er iſt in ſubjectiver Hinſicht als Knecht Gottes gerade auch der Typus des Meſſias, Ezech. 34, 23. 24. Jer. 33, 21. Je vollkommener die Idee der Gerechtigkeit erſcheint, deſto mehr muß ſie leiden. Die Idee der Satisfaction kommt dadurch hinein, weil der Begriff der Gerechtigkeit ſich im Meſſias im abſoluten Sinn realiſirt, ſein Leiden alſo eine Kraft hat, wie kein anderes". Eine Auffaſſung, die ſich durch treues Anſchließen an den Schriftorganismus auszeichnet und vollkommen genügt zur Abweiſung des Einwandes, als kenne das Alte Teſtament keinen leidenden Meſſias. Weiter iſt noch zu verweiſen auf die gründliche Behandlung eben dieſes Punktes bei Oehler.*)

Einzelne kleinere Bedenken laſſen ſich leicht heben, z. B. wenn Geſen. ſagt, „der Name „Knecht Gottes" komme nirgends vom Meſſias vor", ſo hat er die Stelle Sach. 3, 8. überſehen, oder wenn Knbl. meint, „das Alte Teſtament kenne den Meſſias nicht als Religions- und Sittenlehrer der Völker, und als ſolcher erſcheine er in K. 53, 11.", was auf falſcher Deutung der Stelle beruht. (Vergl. I. Thl. S. 199 f.) Oder wenn beide Erklärer meinen, „durch die meſſianiſche Erklärung werde das Stück aus ſeinem nothwendigen Zuſammenhang mit dem ganzen Buch geriſſen, wo von nahe bevorſtehender Wiederherſtellung des Staats nach dem Exil die Rede ſei, und es ſich gar nicht denken laſſe, zu welchem Endzweck der tröſtende Prophet ſeinen troſtbedürftigen Mitexulanten die auf eine ſo ferne Zukunft gehende und ſie nicht betreffende Weiſſagung gegeben habe". Ein Anſicht, die auf totaler Mißkennung der Anknüpfung aller Weiſſagungen an die jedes-

*) in der Herzog'ſchen Realencycl. „Meſſias".

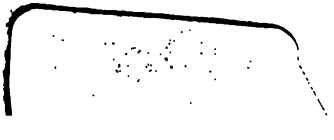
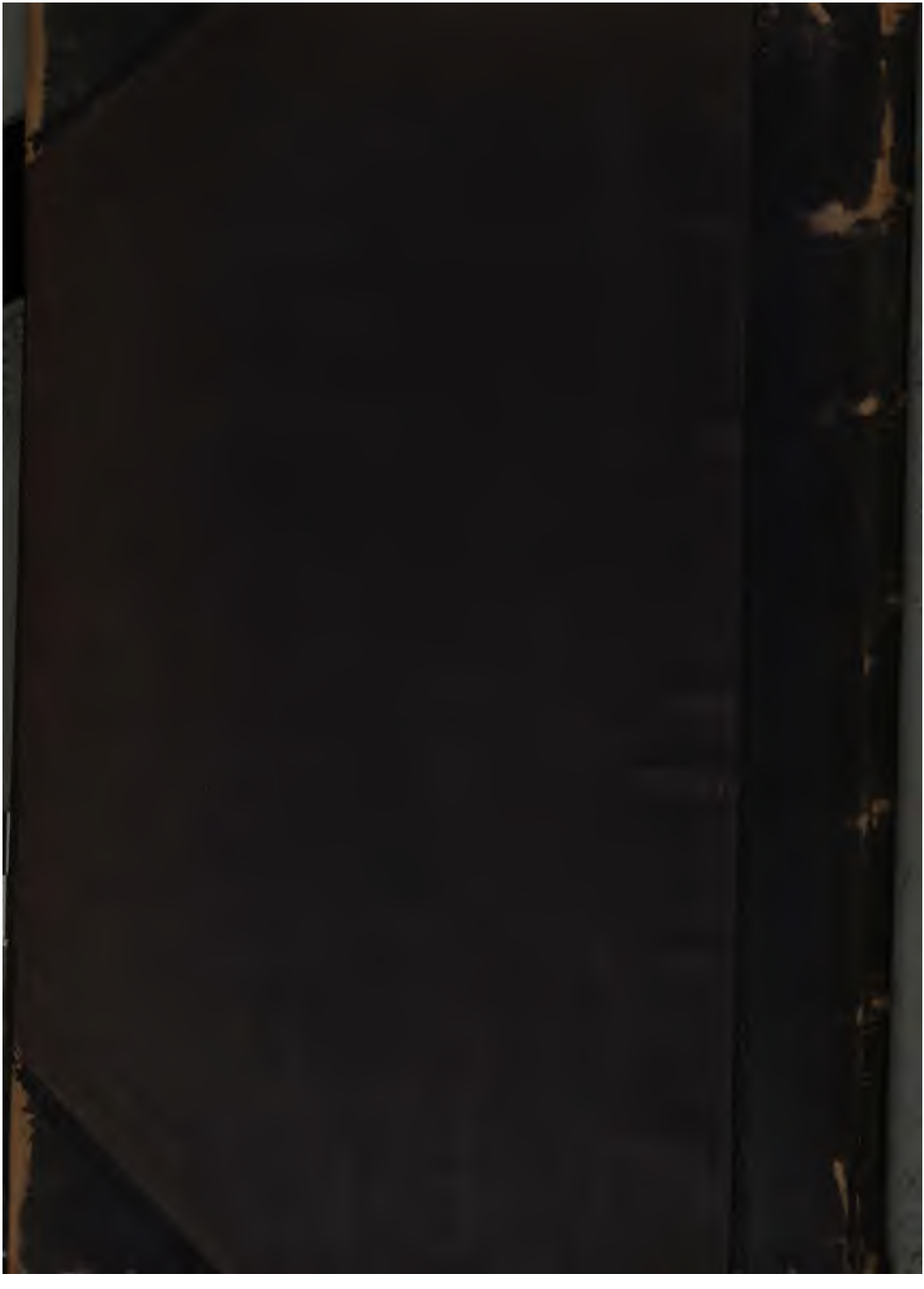
malige Gegenwart beruht. Die Erlösung aus dem Exil, die der Prophet verheißt, ist Typus, wie die Erlösung aus Aegypten. Vergl. z. B. K. 8, 23—9, 6. im Angesicht der assyrischen Katastrophe. Sie beruht ferner auf der schon angeführten petitio principii, daß der Prophet überhaupt nicht über den Gesichtskreis seiner Zeit hinausblicke. Weiter berufen sich die beiden Erklärer darauf, „wie Vieles, das in unserm Kap. enthalten sei, nicht passe zum Schicksal Christi, z. B. daß sein Leiden ihn wegen der Sünden seines Volks treffe“. — hätte aber der Prophet seinem Volke sagen sollen „nicht nur wegen deiner Sünden, sondern auch wegen der Sünden der ganzen Menschheit“? Dann hätten diese Erklärer dem Propheten entgegengehalten, seine Weissagung sei deßhalb nicht ächt, weil sie sich mit der ganzen Menschheit befasse, statt sich auf sein Volk zu beschränken — „daß Könige ihn persönlich geehrt, daß er bei Frevlern begraben, daß er Nachkommenschaft schaue, und nach seinem Tode noch lange leben solle, nemlich auf der Erde, wie der Zusammenhang lehre, und daß er auch noch Beuteantheil erhalten solle, was auf weltliche Triumphe führe“, darauf ist schon theils in der Exegese des I. Theiles geantwortet worden, theils dort, wo davon die Rede war, wie diese Erklärer willkürlich ein Stück wörtlich, ein anderes bildlich zu nehmen sich erlauben. Doch schließt Ges., nachdem er allerlei Gründe gegen die Messianität der Stelle vorgebracht: „bei dem Allem muß die Stelle messianisch genannt werden, nur in einem etwas andern Sinn, als man es gewöhnlich faßt. Es gehört nemlich allerdings zu dem Kreise messianischer Hoffnungen und bildet gerade den edelsten Theil derselben, daß die Jehovasreligion mit ihren Verehrern einst einen glänzenden Triumph feiern werde über die Heiden, daß die Erkenntniß Gottes durch Israel und dessen gottbegeisterte Seher unter allen Nationen werde verbreitet werden“, — die Wirksamkeit der Seher hat jedoch mit den Heiden, insoferne sie bekehrt werden sollen zum lebendigen Gott, nichts zu schaffen; es spukt hier wieder die Propheten-Ordenidee, die wir zur Genüge abgewiesen haben — „wenn gleich von der Person des Messias hier wie in vielen Orakeln über das goldene Zeitalter nicht die Rede ist“. — von

welcher Person also ist nach Ges. die Rede? — „Gerade dieser Theil der messianischen Hoffnungen ist's auch, der durch das Christenthum in Erfüllung gegangen ist, und insofern tragen wir kein Bedenken, in unserm Stücke eine erfüllte messianische Weissagung zu erkennen". Aber Ges. hat ja eben die vor allen andern ausgezeichneten Hauptgedanken unseres Stücks gar nicht berührt, geschweige denn in Berechnung gezogen bei seiner Deduction, sondern nur einige Momente von dem, was in den früheren Stücken vom עבד ausgesagt war. Er sagt aber kein Wort von dem tiefernsten Lebensbilde, daß der Knecht Gottes hier Träger des Leidens der Gesammtheit — den Propheten selbst eingerechnet — ist, wornach sein Leiden allerdings als göttliches Strafleiden anzusehen ist, aber nicht in Folge eigener Schuld, denn er leidet als absolut gerecht, schuldlos, „sondern aus der Gesammtschuld, deren büßende Vertretung von Gott ihm auferlegt ist, hervorgehend als die für uns Ruhe und Heilung vermittelnde Strafe". (V. 4—6.) Aus dieser göttlichen Bestimmung des Leidens des Knechtes Gottes erklärt sich auch die wehrlose Hingabe desselben und die Schärfe seines Leidens, aber ebenso die Lebenswirksamkeit, in welcher es reiche Frucht bringt, und wie er für sich selbst hierin den vollen Lohn seiner Arbeit erntet, so vermittelt er als der Gerechte fort und fort in seiner Erkenntniß Gerechtigkeit, V. 7—12. Vergl. Act. 8, 32. ff. 1 Petr. 2, 22. ff. Matth. 8, 17. Luk. 22, 37. An diese Darstellung des Rechtfertigungsprozesses reiht sich die neue Volksbildung an in K. 54.

Knbl. aber läßt nicht einmal die allgemeine Bezeichnung, welche Gesen. wählt, gelten, sondern sagt, man wähle für eine wahre Sache eine falsche Bezeichnung, „wenn man die dem Knechte gegebenen Verheißungen messianische Weissagungen nenne, sofern der Verfasser von einem Messias gar nicht weissage, sie seien vielmehr theokratische Hoffnungen, und diese haben sich, das Irdische und Politische abgerechnet, allerdings in der Stiftung Christi erfüllt".

Es ließen sich noch die Gründe für die Messianität unserer Stelle aufführen, allein im Verlauf der Kritik dieses Kapitels sind

ſie hinlänglich zur Sprache gekommen. Es legt zwar Gef. ein beſonderes Gewicht darauf, daß die Stelle im Neuen Teſtament nie direct vom Verſöhnungstode Chriſti gebraucht worden ſei, jedoch geſteht er ſelbſt zu, „die meiſten hebräiſchen Leſer, die einmal mit der Idee von Opfer und Stellvertretung ſo vertraut waren, mußten die Stelle nothwendig ſo auffaſſen, und es iſt nicht zweifelhaft, daß die apoſtoliſche Vorſtellung vom Verſöhnungstode Chriſti wohl ganz vorzüglich auf dieſem Grunde ruht". „Es iſt aber keinem Zweifel unterworfen", ſagt Hgſt., „der Prophet konnte ſich nicht deutlicher, ſtärker, beſtimmter ausdrücken, wenn er die Lehre von der Stellvertretung vortragen wollte, und diejenigen, welche es unternehmen, ſie zu beſtreiten, laſſen damit überhaupt nichts Feſtes und Sicheres in der Schrift übrig". Wie freilich dieſer Prophet zu ſolchen Weiſſagungen von Chriſto gelangt ſei, und wie viel er ſelbſt wiſſend und ahnend dabei gedacht habe, das freilich vermögen wir nicht eben ſo ſicher nachzuweiſen als — daß ein darin athmender, eingebender Geiſt von Oben die Worte gelenkt und mit der Erfüllung zuſammenſtimmenden Sinn hineingelegt hat, aber das wußte der Prophet: für die Macht der Sünde der Menſchheit, da hilft kein Geſetz, da hilft keine Macht von außen, kein König mit Eroberung und Friedensreich, keine ſtrafende und lockende Predigt der Propheten an ſich, nur auf dem Weg des Leidens, indem der Gerechte, ſchuldlos Reine, ſich daran gibt als Opfer, ſtellvertretend zu ſterben, verſöhnend und fortwährend reinigend, kommt das Heil. Gottes Weisheit führt ihren Plan von tief innen heraus. In einer göttlich-menſchlichen Perſönlichkeit kommt der Conflikt zur Kriſis, das Problem zur Löſung.

Delitzſch mag ſchließen mit ſeinen kräftigen Worten: „Wo der Meſſias anderwärts geweiſſagt wird, z. B. Kap. 7—12., iſt ſein Lebensgang, um mit David's Wort zu reden 2 Sam. 23, 3. f., ein wolkenloſer Sonnenaufgang. Hier aber zuerſt ſetzt ſich die typiſche, wenigſtens vom Typus noch nicht gelöste Weiſſagung der Davidiſchen Leidenspſalmen in unmittelbare Wortweiſſagung um: der Knecht Jehova's geht durch Schmach zur Herrlichkeit und durch Tod zum Leben, er ſiegt unterliegend, er herrſcht, nachdem

er gerechtet, er lebt, nachdem er getödtet, er vollendet sein Werk, nachdem er ausgerottet zu sein scheint, seine Herrlichkeit strahlt auf dem schwarzen Grund der tiefsten Erniedrigung, zu deren Darstellung die Leidenspsalmen und das Buch Hiob die tief dunkeln Farben liefern". „Sein Leiden ist ein stellvertretendes, nicht bloß ὑπερ ἡμων — Leidenszüchtigung zu unserm Heil — sondern auch ἀντι ἡμων — fürwahr, er trug unsere Krankheit — sein Tod ist unser חטאת und unser אשם, d. i. die unsere Schuld gutmachende mulcta. Daß der Typus des rituellen Opfers sich in der Selbstopferung eines Menschen für Israel und die ganze Welt rathschlußmäßig erfüllen wird, ist hier zuerst so deutlich ausgesprochen, daß die Neutestamentlichen Schriftsteller, wo sie den Opfertod Christi erzählen, und wo sie die Opferidee desselben aussprechen, sich keiner bezeichnenderen Worte zu bedienen wissen, als der Worte unsers Altestamentlichen Evangelisten".